# Gloses prophétiques sur l'évangile: À propos de quelques manuscrits arméniens enluminés en Cicilie dans les années 1260

IOANNA RAPTI

L'activité artistique dans le royaume arménien de Cicilie se caractérise par un essor de la production livresque sans précédent dans l'histoire culturelle de l'Arménie médiévale. Phénomène à plusieurs facettes, cet essor donne lieu, dans le domaine de l'enluminure, à l'enrichissement de l'iconographie qui bénéficie largement du contexte cosmopolite. Parmi les innovations dans le répertoire des miniaturistes on relève l'intérêt pour les prophètes qui font leur apparition dans l'illustration de divers recueils. Souvent négligées dans la bibliographie, ces figures constituent un élément iconographique plus complexe que leurs formes répétitives ne le laissent penser.

Afin de situer le sujet au sein de la tradition arménienne, il est nécessaire de présenter brièvement l'iconographie prophétique avant la période qui nous intéressera ici. À l'époque pré-arabe des exemples d'iconographie prophétique sont attestés sur des supports différents et dans des contextes variés. Des visions théophaniques enrichies d'éléments inspirés par les récits correspondants sont peintes dans les absides de T'alin et de Lmbat.[1] Des images puisées dans les livres prophétiques ornent les stèles: l'Ascension d'Élie, les trois

Je tiens à exprimer ma reconnaissance pour leur encouragement et leurs précieux conseils aux professeurs Catherine Jolivet-Lévy, Sharon Gerstel, Jaroslav Folda, Jean-Pierre Mahé ainsi qu'au père A. Renoux pour ses suggestions sur les textes liturgiques et leur emploi. À Georges Kiourtzian ma gratitude pour son soutien scientifique et humain et à Sylvain Destephen ma reconnaissance pour les ultimes corrections. Commencé à Paris, ce travail fut accompli à Dumbarton Oaks lors de mon séjour au printemps 2002. Les archives photographiques de cet établissement m'ont permis de disposer d'une part importante de la documentation nécessaire, complétée par ailleurs par les fonds de la Freer Gallery of Art et du Walters Art Museum; je tiens à remercier vivement les responsables des collections qui m'ont facilité cette tâche, notamment Natalia Teteriatnikov, Susan Kitsoulis et Cathleen Fleck.

Abréviations utilisées pour les manuscrits arméniens: WAM = Baltimore, Walters Art Museum; FGA = Washington, D.C., Freer Gallery of Art; M = Maténadaran (Institut des manuscrits anciens de la République d'Arménie); J = Jérusalem, Patriarcat Arménien; V = Venise-San Lazzaro, Congrégation des Pères Mechitaristes.

La translittération suit les normes de la *Revue des études arméniennes* (Système Hübschman-Meillet-Benveniste).

[1] S. Der Nersessian, *L'art arménien* (Paris, 1977); très peu de fresques sont conservées pour qu'on puisse se prononcer sur la diffusion de ce système de décoration. Des éléments semblables se retrouvent également en Géorgie et en Cappadoce: C. Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords* (Paris, 1991), 338–39 et passim, et T. Velmans, *Miroir de l'Invisible: Peintures murales et architecture de la Géorgie (VIe–XVe s.)* (S. l., Zodiaque, 1996), 20–25.

Hébreux dans la fournaise et, plus souvent, Daniel entre les lions avec parfois l'histoire d'Habacuc.[2] Outre ce répertoire funéraire, dans la peinture monumentale une série d'effigies de prophètes en buste et dans des médaillons est peinte dans les intrados des églises de Mren, Aruč et Tʻalin.[3]

Une éclosion ponctuelle de l'iconographie prophétique a lieu au Xe siècle, à Ałtʻamar, dont le décor, unique dans l'art médiéval, reste controversé quant à ses sources et sa signification.[4] Des scènes illustrant des livres prophétiques sont sculptées sur les façades de l'église avec d'autres épisodes vétéro-testamentaires et, pour la première fois, accompagnées d'effigies de prophètes inscrites dans des médaillons.

Comme ce décor dans son ensemble, la présence des prophètes s'inscrit dans une perspective dynastique et s'engage à exalter l'idéologie royale qu'institue à l'époque la dynastie des Arcruni, nouvellement émancipée de la tutelle arabe.[5] Le processus intellectuel qui régit la création du programme est celui de la chronique; cette imagerie personnalisée replace le patron-roi dans une économie universelle qui s'identifie à celle du salut.

C'est à partir du XIIIe siècle que les prophètes sont représentés dans les manuscrits ainsi que dans certains décors monumentaux. Dans les Bibles on les retrouve figurés comme auteurs au début des livres correspondants;[6] dans les lectionnaires ils ont parfois le même rôle à côté de lectures extraites de leurs livres.[7] On trouve aussi l'illustration des visions, comme celle d'Ezéchiel dans la Bible d'Erznka, pour ne citer qu'un exemple bien

[2] P. Donabédian, "Les thèmes bibliques dans la sculpture arménienne pré-arabe," *REArm* 22 (1990–91): 253–314; N. et J.-M. Thierry, "À propos de quelques monuments arméniens du Vilayet de Kars (Turquie), II," *REArm* 8 (1971): 196–99. N. Thierry, "Stèles arméniennes découvertes dans la région de Kars," *REArm* 25 (1994–95): 271–78. L'état de conservation de ces monuments ne permet pas de conclusions sur les types faciaux des prophètes.

[3] N. et J.-M. Thierry, "La cathédrale de Mren et sa décoration," *CahArch* 21 (1971): 43–77.

[4] L. Jones, "The Visual Expression of Power and Piety in Medieval Armenia: The Palace and Palace Church at Aghtamar," dans *Eastern Approaches to Byzantium. Papers from the Thirty-Third Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Warwick, March, 1999*, éd. A. Eastmond (Aldershot, 2001), 221–41. L. Jones, "The Church of the Holy Cross and the Iconography of Kingship," *Gesta* 32–33 (1994): 104–17 avec bibliographie antérieure à la note 4, article issu de la thèse de l'auteur, "Between Byzantium and Islam: Royal Iconography and the Church of the Holy Cross at Aghtamar" (Ph.D. diss., University of Illinois, 1995); pour les prophètes et les ancêtres, 297–322. Après la première publication du monument par S. Der Nersessian, *The Church of the Holy Cross, Aghtamar* (Cambridge, Mass., 1965), des interprétations diverses furent proposées. A. Mnacakanian, *Ałtʻamar* (Erévan, 1986), a suggéré une lecture historique qui est restée isolée. J. G. Davies, *Medieval Armenian Art and Architecture. The Church of the Holy Cross, Aghtamar* (Londres, 1991), a entrepris une approche exégétique et décelé avant tout un appel à la pénitence. L. Jones discute ces hypothèses pour suivre dans ses conclusions d'ensemble le caractère princier du décor selon la lecture de C. Jolivet-Lévy, "L'idéologie princière dans les sculptures d'Aghtamar," dans *2nd International Symposium of Armenian Art, Yerevan, Sept. 12–18, 1978* (Erevan, 1981), 86–94; cf. eadem, "Présence et figure du souverain à Sainte-Sophie de Constantinople et à l'église de la Sainte-Croix d'Aghtamar," *Byzantion* 57 (1987): 242–46.

[5] R. W. Thomson, éd. et trad., *History of the House of the Artsrunikʻ* (Detroit, 1985).

[6] Ainsi dans la Bible d'Erznka (J1925) et la Bible de Hetʻum (M181): S. Der Nersessian, "La Bible d'Erznka de l'an 1269: Jérusalem nº 1925," *Ejmiacin* 11–12 (1966): 28–39, repris dans eadem, *Études byzantines et arméniennes* (Louvain, 1973), 603–10, et eadem, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia,* DOS 31 (Washington, D.C., 1993), figs. 498–501.

[7] Dans le lectionnaire (*čašocʻ*) de Hetʻum, M979, où l'iconographie prophétique est particulièrement riche, certaines illustrations de prophéties s'ajoutent aux figures d'auteurs. Voir Der Nersessian, *Miniature Painting,* figs. 496–97. Il n'existe pas en arménien de *Prophétologion*, à l'instar de recueils byzantins, enluminés de portraits de prophètes comme auteurs et de scènes biographiques: J. Lowden, *Illuminated Prophet Books. A Study of Byzantine Manuscripts of the Major and Minor Prophets* (Londres, 1998). Toutes les lectures prophétiques de la liturgie arménienne se trouvent dans le *čašocʻ*. Pour l'influence du *Prophétologion* et de ses exemplaires enlu-

connu.[8] En raison de leurs prédictions messianiques les prophètes sont représentés ailleurs en relation avec l'Incarnation.[9] Aux exemples attestés dans les manuscrits on ajoutera les cas, encore plus exceptionnels, des sculptures architecturales. Au *žamatun* de Noravankʿ, la Vierge à l'Enfant est encadrée par deux prophètes en buste, fusionnant avec les rinceaux qui tapissent le tympan. À droite, le nom d'Isaïe est inscrit sur son rouleau avec les mots de son livre, Is 7:14: ահա կոյս (voici la Vierge). À gauche, le rouleau que porterait le prophète semble se confondre avec la forme du *n* final de բանն (le Verbe, le Logos), écrit en grandes majuscules ornementales dans le champ de la composition.[10]

Or, c'est l'émergence de cette iconographie prophétique, dans les années soixante du XIIIe siècle, qui nous occupera ici. Le fait que cette innovation est strictement limitée à une décennie et presque propre à un seul artiste pose d'emblée la question des circonstances précises qui l'ont générée et des causes qu'elle a pu servir.

Les prophètes apparaissent dans la décoration de certains tétraévangiles copiés et enluminés entre 1262 et 1268 pour des membres des élites religieuse et politique. Presque tous ces évangiles sont associés à Tʿoros Ṙoslin—signés ou attribués—, le plus éminent miniaturiste arménien. La seule exception est un manuscrit daté de 1263, le premier d'une série de manuscrits de luxe commandités par l'évêque Jean, le frère du roi Hetʿum I; il fut enluminé par plusieurs personnes au monastère de Gṙner, siège épiscopal.[11] Outre le miniaturiste Kostandin, auteur des brefs colophons au-dessous de trois des portraits des évangélistes et dont la main se retrouve dans certaines miniatures en pleine page, ses collaborateurs se sont essentiellement répartis la tâche des illustrations marginales.

Dans les manuscrits discutés ici les prophètes apparaissent dans trois contextes différents: dans les tables des canons; en marge du texte, comme auteurs de leurs versets; et dans les compositions narratives.

## Les prophètes dans les tables des canons: naissance de l'iconographie prophétique

À la fin du XIIe siècle, dans quelques manuscrits de très haute qualité enluminés à Skewṙa, l'épître d'Eusèbe à Carpien, répartie sur deux pages opposées et logée dans une

minés sur l'iconographie des prophètes à Byzance, cf. T. Papamastorakis, *Ο διάκοσμος του τρούλου των ναών της Παλαιολόγειας Περιόδου στη Βαλκανική χερσόνησο και την Κύπρο* (Athènes, 2001), 337.

8 Der Nersessian, "La Bible d'Erznka," fig. 382.

9 Cf. la page liminaire de Matthieu dans l'évangile J1946 de l'an 1310, Der Nersessian, *Miniature Painting,* fig. 577. Cf. L'Annoncion de Deir es-Souriani (Egypte) avec Moïse (Ex 3:2), Isaïe (7:14),Ezéchiel (44:2) et Daniel (2:34) sur rouleaux: L.-A. Hunt, "The Fine Incense of Virginity: A Late Twelfth-Century Wallpainting of the Annunciation in the Monasatery of the Syrians, Egypt," *BMGS* 19 (1995): 182–232.

10 Ce prophète n'est pas nommé. J.-M. Thierry propose Michée sans doute en raison de sa qualité de prophète de l'Incarnation: J.-M. Thierry, *L'Arménie médiévale* (La Pierre-qui-vire, 2000), 236, retenant ainsi la proposition de S. Der Nersessian, plutôt que celle de M. Hasrat'yan; les deux hypothèses sont mentionnées dans P. Donabédian et J.-M. Thierry, *Les arts arméniens* (Paris, 1987), 478. En revanche, S. Avagyan, *Vimagrakan prptumner* (Erevan, 1986), 124 reconnaît Jérémie et distinguant les lettres ձն au dessus de la figure propose la lecture ձայն առ Քս (voix au Christ). Pour Noravankʿ voir aussi Der Nersessian, *L'art arménien,* figs. 142–143, 181. À l'église de la Mère de Dieu à Ełvard, sur la façade sud, l'homme âgé qui s'adresse à la Vierge à l'Enfant pourrait être Isaïe, conformément à la proximité des ces figures dans les décors byzantins: Donabédian et Thierry, *Les arts arméniens,* 521, fig. 114.

11 Pour ce manuscrit voir S. Der Nersessian, *Armenian Manuscripts in the Freer Gallery of Art* (Washington, D.C., 1963), 55–72, et eadem, *Miniature Painting,* 78–79.

architecture comparable à celles des canons de concordance, est surmontée par les figures de l'auteur de la lettre et de son destinataire.[12] C'est dans la reprise[13] de cette tradition que des prophètes, également en buste, commencent à peupler les lunettes des constructions surmontant les tables des canons. Dans le FGA 44.17 de l'an 1253, Eusèbe et Carpien munis de rouleaux déployés offrent les modèles pour représenter les prophètes.[14]

Les quatre manuscrits avec des prophètes insérés dans les en-têtes des canons qui nous sont parvenus sont tous signés par Tʿoros Ṙoslin. Deux autres manuscrits dont il sera question—le FGA 32.18 et le FGA 56.11—ne conservent pas leurs cahiers préliminaires, qui auraient sans doute comporté des portraits de prophètes. Les variantes concernent le nombre des prophètes représentés et, dans une moindre mesure, la typologie et les textes qu'ils affichent dans leurs rouleaux déployés.

La répartition des prophètes ne permet pas de comparer les décors de préface avec les illustrations dans le texte. Pour la partie préliminaire, le manuscrit le plus riche est le J2660, le deuxième chronologiquement, tandis que c'est plus tardif, le FGA 32.18, qui contient les figures les plus nombreuses dans le texte.

[12] Dans l'évangile J1796 du XIIe s., Eusèbe, que l'inscription qualifie de grand, porte un rouleau déployé avec le début de son épître (la salutation): Der Nersessian, *Freer Gallery,* fig. 33, et eadem, *Miniature Painting,* fig. 54.

[13] H. Evans, "Manuscript Illumination at the Armenian Patriarchate in Hromkla and the West" (Ph.D. diss., New York University, 1990), 97 note le "revival" de la tradition de Skewṙa à laquelle le peintre aura constamment recours dans ces œuvres, bien que de manière plus libre. Cf. A. Schmidt et G. Prinzing, éd., *Das Lemberger Evangeliar: Eine wiederentdeckte armenische Bilderhandschrift des 12. Jahrhunderts,* Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 2 (Wiesbaden, 1977), 121–42. Pour les modèles de Ṙoslin cf. H. Evans, "Canon Tables as an Indication of Teacher-Pupil Relationships in the Career of Tʿoros Ṙoslin," dans T. Samuelian et M. E. Stone, éd., *Medieval Armenian Culture* (Chico, Calif., 1984), 272–90, qui ne discute pas les représentations des prophètes. Evans revendique une origine occidentale pour les figures en buste dans les lunettes des cahiers préliminaires qu'elle justifie par la comparaison avec les bustes des évangélistes accompagnés de leurs symboles dans un manuscrit de Salzbourg de la 2e moitié du XIIe s. (Bodleian, Canons Bibl. lat. 76, fol. 32). Les portraits semblables dans l'évangile du prince Miroslav (copié autour de 1180) sont cités comme preuve de la propagation de ce dispositif vers l'Orient (cf. J. Maximović, "La place de l'évangéliaire de Miroslav au sein de l'art médiéval serbe," *CahArch* 25 [1976]: 123–29). Néanmoins, ces figures ne sont pas plus proches des effigies arméniennes d'Eusèbe et de Carpien que celles attestées dans certains manuscrits byzantins comme les quatre feuillets du Xe siècle insérés dans le Lectionnaire-Ménologe Hamilton 246: C. Nordenfalk, *Die Spätantiken Kanonentafeln. Kunstgeschichtliche Studien über die eusebianische Evangelien-Konkordanz in den vier ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte* (Göteborg, 1938), 59–60, pl. 6–7, et J. Ebersolt, "Miniatures byzantines de Berlin," *RA* 2 (1905): figs. 2–3. Plus tard Eusèbe et Carpien sont figurés de plein pied et parfois assis dans le codex Ebnerianus, Oxford, Bodleian, Auct. T. inf.1.10, l'évangile géorgien de Vani, le Parme 5 et le Dionysiou 4; dans ce dernier exemple c'est Ammonius qui siège en face d'Eusèbe, identification possible pour les exemples apparentés où il n'y a pas d'inscription. Voir à ce sujet H. Buchthal, "Studies in Byzantine Illumination of the Thirteenth Century," *JbBM* 25 (1983): 36 et figs. 2 et 5. Dans le J2562 au fol. 1v deux personnages en buste apparaissent dans les lunettes qui s'inscrivent dans l'hémicycle surmontant les concordances; ils ne sont pas désignés et reprennent l'apparence des évangélistes, tous identiques, regroupés à la fin des canons (archives Dumbarton Oaks, cliché de la Bibliothèque du Congrès, N. Połaryan, *Mayr Cʿucʿak jeṙagracʿ srboy Yakobeancʿ* [Jérusalem, 1966–90], 8:263). Pour une comparaison plus lointaine mais évocatrice d'une tradition arménienne cf. aussi les figures des évangélistes, de plein pied, sous des arcades en complément des canons dans l'évangile J3624: T. Izmailova, *Armianskaia miniatura XI veka* (Moscou, 1979), fig. 37.

[14] Der Nersessian, *Freer Gallery,* 19, fig. 33–34.

*Typologie*

Le rouleau inscrit, une innovation dans l'iconographie prophétique arménienne,[15] est l'attribut indispensable de toutes les figures insérées dans les tables des canons. Pour l'attitude et la gestuelle les variantes suivantes peuvent être distinguées (cf. Tableau, p. 149).

I. De trois quarts, le prophète tient d'une main le rouleau déployé en hauteur; de l'autre il retient le rouleau (Ib) ou il pointe le texte (Ia). Une seule fois, dans le J2660, fol. 8, Ṙoslin ose le profil—avec un effet parfaitement réussi.[16] Parfois l'autre main n'est pas visible (Ic), ce qui fait penser que la figure a été adaptée à partir d'un modèle de prophète figuré en pied. C'est l'attitude la plus fréquente car elle permet la correspondance entre les figures qui se font face et la convergence vers le centre du bifeuillet.[17] Dans tous les cas, les figures retiennent, avec le rouleau, un pan de leur manteau, selon l'attitude attribuée parfois aux évangélistes.[18]

II. De face pour le torse, la tête légèrement tournée vers le centre, le prophète tient dans les deux mains le rouleau déployé presque horizontalement (II) (Figs. 1, 9, 20). Ce geste se combine avec la première attitude dans le portrait d'Isaïe du M10675, fol. 10 (Fig. 22); la posture frontale avec le rouleau tenu verticalement se constate dans le J2660, fol. 10r (Fig. 16). Ce type se retrouve pour les prophètes représentés en pied dans la Bible d'Erznka ainsi que dans certaines représentations intra-textuelles[19] (Figs. 29, 33). La différence dans la disposition du rouleau ne semble pas dotée d'une signification particulière ni dépendre de l'identité des prophètes. La différence concerne la longueur du texte inscrit, plus importante dans le cas du rouleau déployé horizontalement.

III. En léger contrapposto, le rouleau déployé vers le centre d'une main, l'autre main est disposée en geste d'allocution vers la direction opposée. Ce type semble dériver d'un geste d'allocution accompli le bras levé et écarté du corps.[20] Attesté dans le J251, fol. 12 (Fig. 4), il revient seulement dans l'évangile de Malatʿya à trois reprises: au fol. 12 (Jérémie, Fig. 24), au fol. 14 (Moïse, Fig. 26) et au fol. 16 (Jean-Baptiste,[21] Fig. 28). Cette dernière figure, dont le rendu est mieux réussi, permet de comprendre ce dispositif qui rompt curieusement avec la règle de la convergence des deux pages opposées. Le geste vers la

[15] Der Nersessian, *Aghtamar,* 18. Au mur nord d'Ałt'amar, Ezéchiel, représenté de pied, porte devant lui un rouleau déployé contenant son nom. Cependant, aucun des prophètes figurés en buste dans des médaillons sur les parois de cette église ne porte de rouleau déployé.

[16] Ṙoslin se sert abondamment du profil mais surtout pour les personnages secondaires, souvent en guise de condamnation picturale.

[17] La convergence vers un axe central, qui correspond au milieu du codex ouvert, est caractéristique du décor des tables des canons en général et concerne également les motifs zoomorphes ou ornementaux. Der Nersessian, *Miniature Painting,* 65, distingue deux variantes selon la direction des figures. Nous les avons regroupées car il ne s'agit pas d'une divergence typologique mais d'un procédé imposé par la symétrie de l'ensemble. Cf. les chapiteaux aux fols. 7v–8r du J2660.

[18] À titre d'exemple voir FGA 44.17, fol. 14v: Der Nersessian, *Freer Gallery,* 24.

[19] Cf. supra, note 7 et figs. 383–84.

[20] Cf. Sophonie dans le Par. gr. 1528, fol. 224v; Lowden, *Prophet Books,* fig. 128, plusieurs figures sur la coupole de la Vierge à Lagoudera. Voir T. Papamastorakis, "Η σημασία των προφητών στον τρούλο της Παναγίας του Άρακος και οι αντίστοιχες περιπτώσεις της Παναγίας Μυριοκεφάλων και της Παναγίας της Veljusa," *Άρχ.Δελτ.* 40 (1985): A: pls. 31–33.

[21] Der Nersessian, *Miniature Painting,* 65, mentionne seulement cet exemple de Moïse qui est assez maladroit; c'est en effet un bras gauche à la place de la main droite.

marge extérieure crée en fait un lien avec la page suivante. Geste et texte se complètent dans l'image de Jean-Baptiste qui annonce ainsi la venue du Christ, figuré dans la page suivante au-dessus du panneau dédicatoire (Fig. 27). La continuité avec ses prédécesseurs est ainsi renforcée, évoquant également l'ascendance du Christ en plus de la complémentarité des Testaments, déjà énoncée par d'autres moyens picturaux dans ces cahiers préliminaires.

Les variantes iconographiques relevées dans les tables des canons se retrouvent dans le texte. Bien que les prophètes y apparaissent en pied, les attitudes et les gestes sont les mêmes à quelques exceptions près où le contexte impose une interprétation particulière (Fig. 42).[22] Les rouleaux inscrits qu'ils brandissent sont une des nombreuses influences occidentales que H. Evans a décelées dans l'œuvre de Ṙoslin.[23] Il est vrai que l'imagerie occidentale utilise abondamment les banderoles inscrites où se déploient les conversations des personnages aussi bien que les légendes des compositions. Cependant, la comparaison révèle plus de divergences que d'affinités. Nous verrons que les évangiles discutés font du rouleau un attribut prophétique dont l'usage reste modéré et précis; de même, pour la forme, ils ne reprennent point l'ondulation maniérée des rouleaux dans les modèles présumés.[24]

*Le choix des prophètes et de leurs textes*

Après la présentation typologique, examinons qui sont les prophètes représentés et quels sont les textes choisis. Sirarpie Der Nersessian a judicieusement noté que les places des prophètes sont interchangeables et que les versets inscrits sont des prophéties messianiques récurrentes.[25] Or, cette dernière affirmation mérite d'être nuancée; il convient de relever certaines variantes qui pourraient être significatives.

Tout d'abord, le nombre des prophètes varie d'un manuscrit à l'autre et la composition du groupe n'est jamais la même. Le classement parmi les prophètes majeurs ou mineurs ne semble pas dicter le choix du personnage. Parmi les prophètes majeurs, Isaïe et Jérémie reviennent dans les quatre manuscrits de même que Jonas et Zacharie parmi les prophètes mineurs.[26] En revanche, les autres prophètes majeurs, Daniel et Ezéchiel, ne font qu'une apparition. David et Michée manquent seulement dans le WAM 539 où quatre *xoran* avec des effigies alternent avec des panneaux ornementaux (cf. Tableau, p. 149).

Malgré l'uniformité signalée par Der Nersessian,[27] on observe aussi quelques variantes dans les textes des rouleaux (cf. Annexes, pp. 151–53). Dans le J251, Zacharie et Isaïe déploient leurs rouleaux de manière à créer l'un deux surfaces et l'autre trois pour contenir

[22] Voir la guérison de la multitude et l'apparition du Christ aux disciples, infra, pp. 138–39 et 142–43, Figs. 41 et 44.

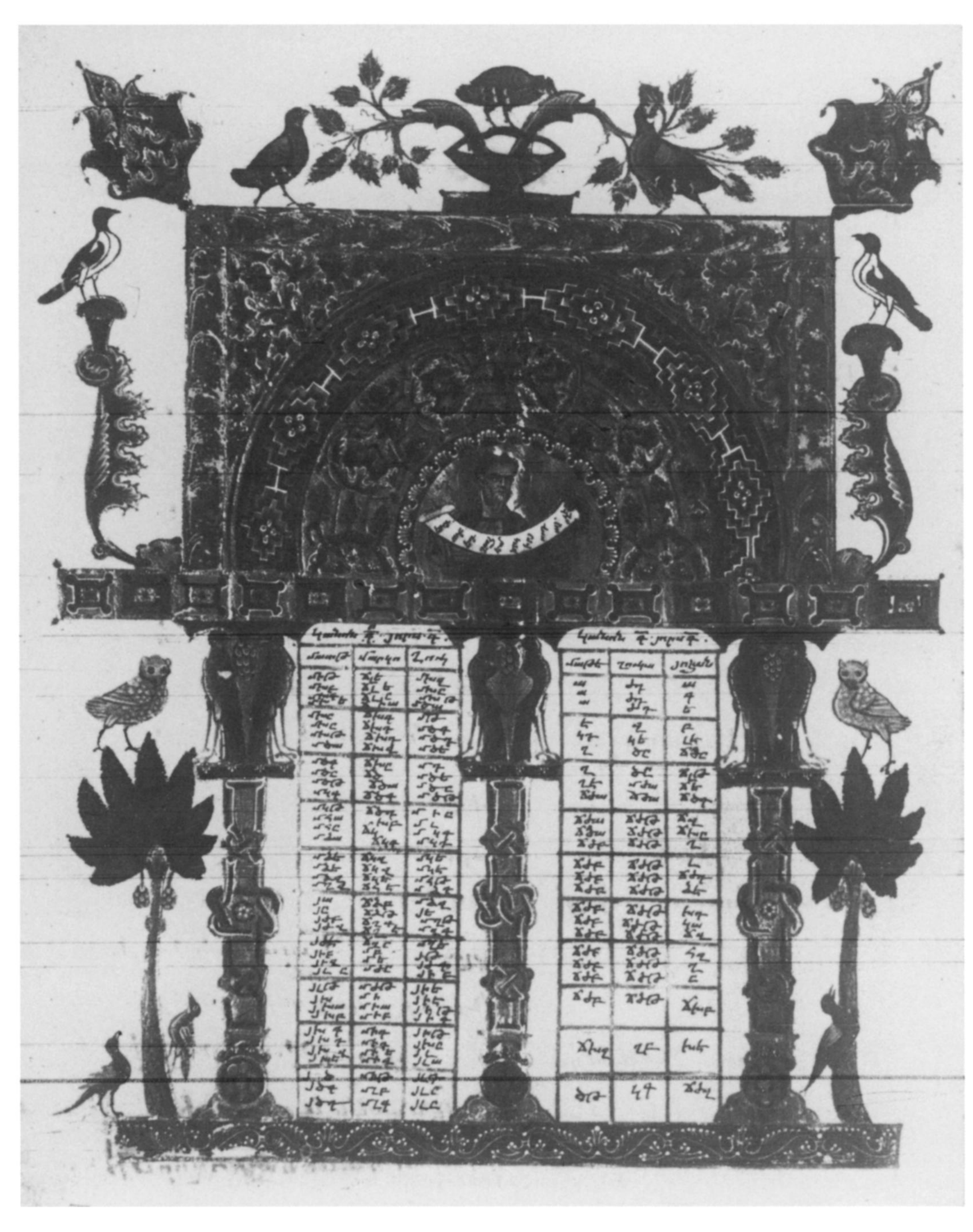
[23] Evans, *Manuscript Illumination,* 136.

[24] Les rouleaux dans les manuscrits occidentaux sont des banderoles plus étroites et plus longues qui déploient dans leurs formes foisonnantes les conversations des personnages. L'agencement du texte sur les rouleaux varie selon la nature—orale ou écrite—des discours rapportés. Voir à ce sujet M. Camille, "Seeing and Reading: Some Visual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy," *Art History* 8 (1985): 38.

[25] Cf. la diversité des cortèges prophétiques dans la peinture monumentale: L. Popovich, "Compositional and Theological Concepts in Four Prophet Cycles," *Cyrillomethodianum* 8–9 (1984–85): 291.

[26] Nous nous permettons ces relevés car les cahiers préliminaires des manuscrits en question sont complets. Notons aussi que dans la Bible arménienne l'ordre des prophètes mineurs est le même que celui de la Septante, mais c'est le livre d'Isaïe qui est le premier tandis qu'à la fin Daniel précède Ezéchiel.

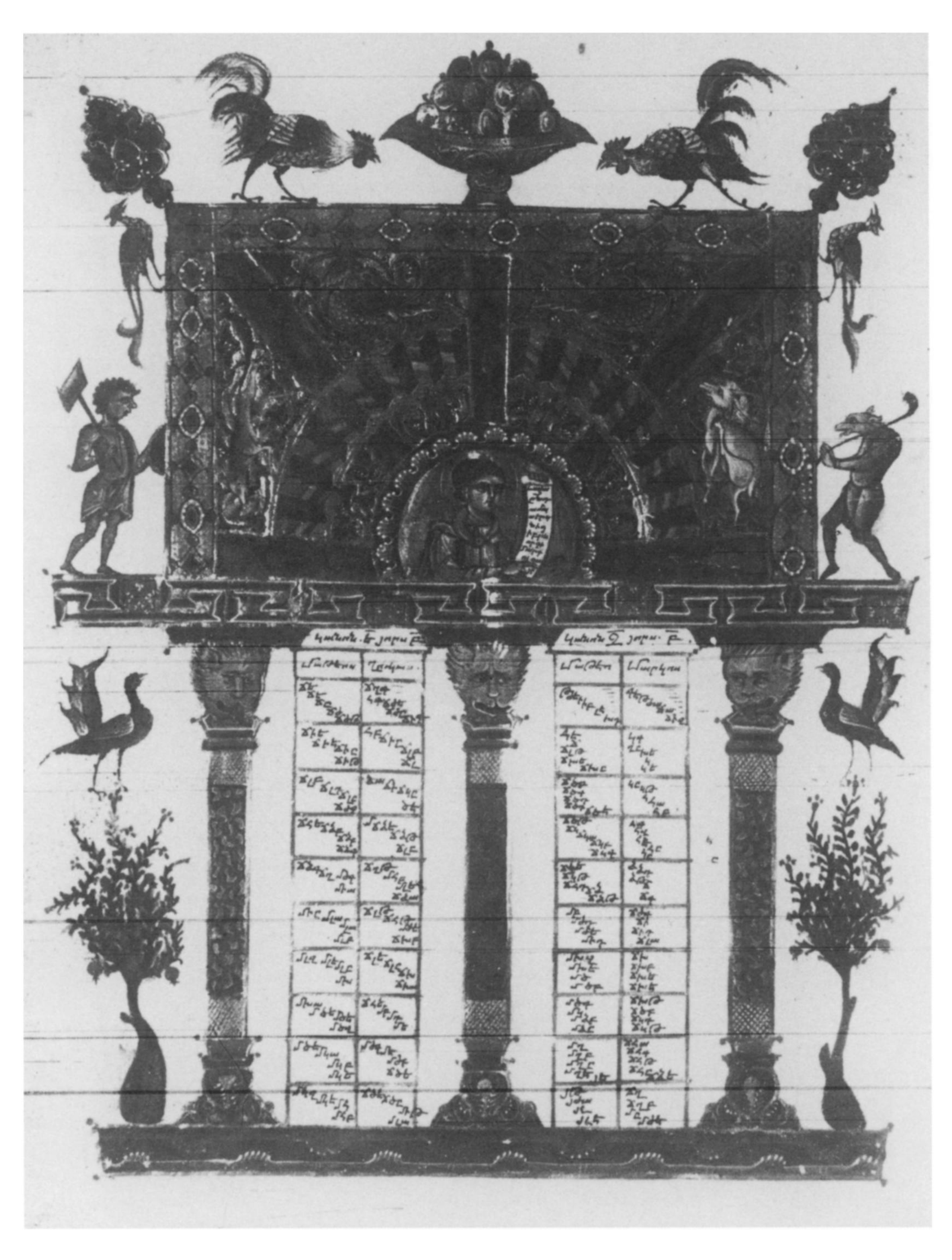
[27] Der Nersessian, *Miniature Painting,* 64–65.



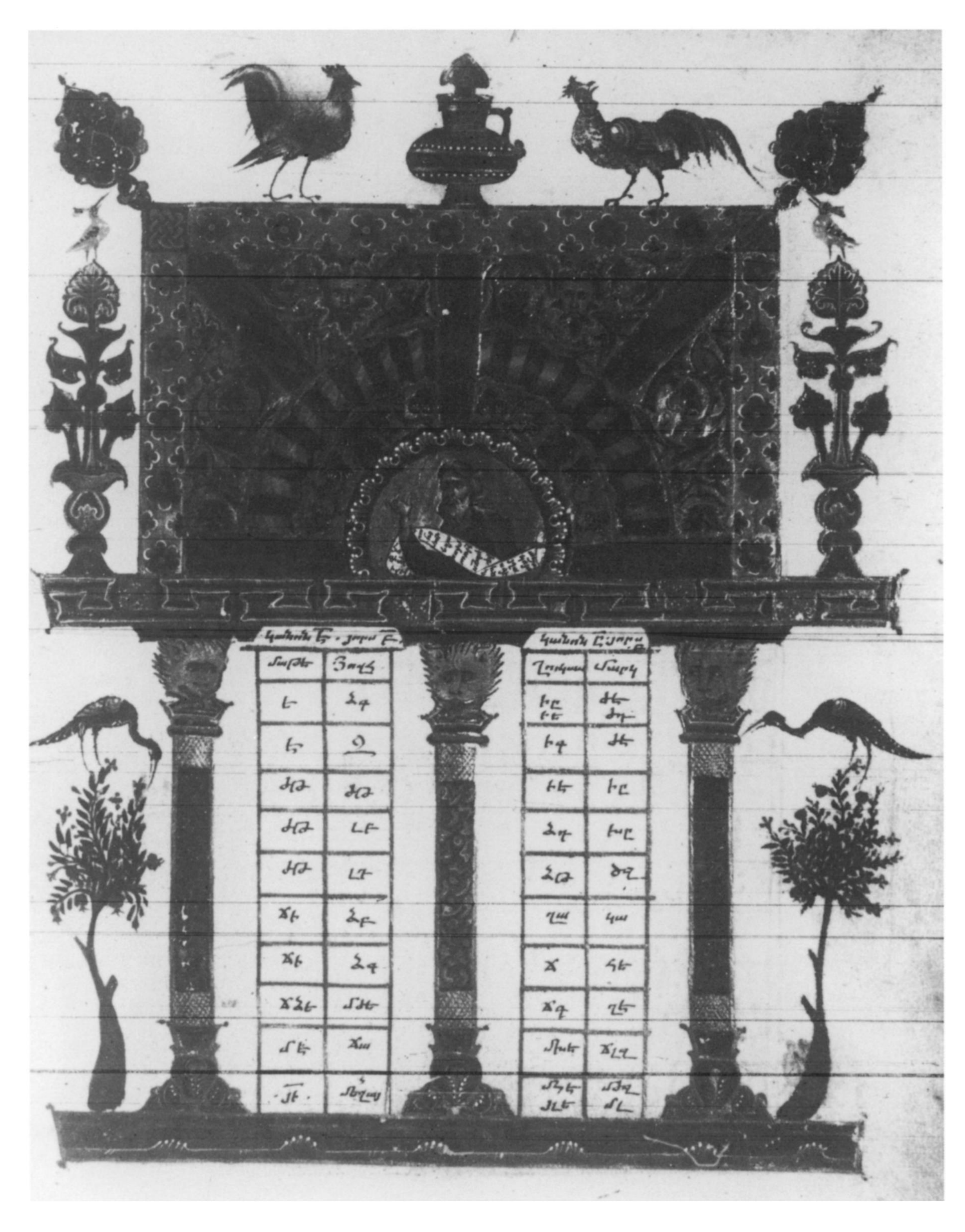
1 Jérusalem, Patriarcat arménien 251, fol. 7v, Michée (reproduit à partir du microfilm de la Bibliothèque du Congrès 309004)



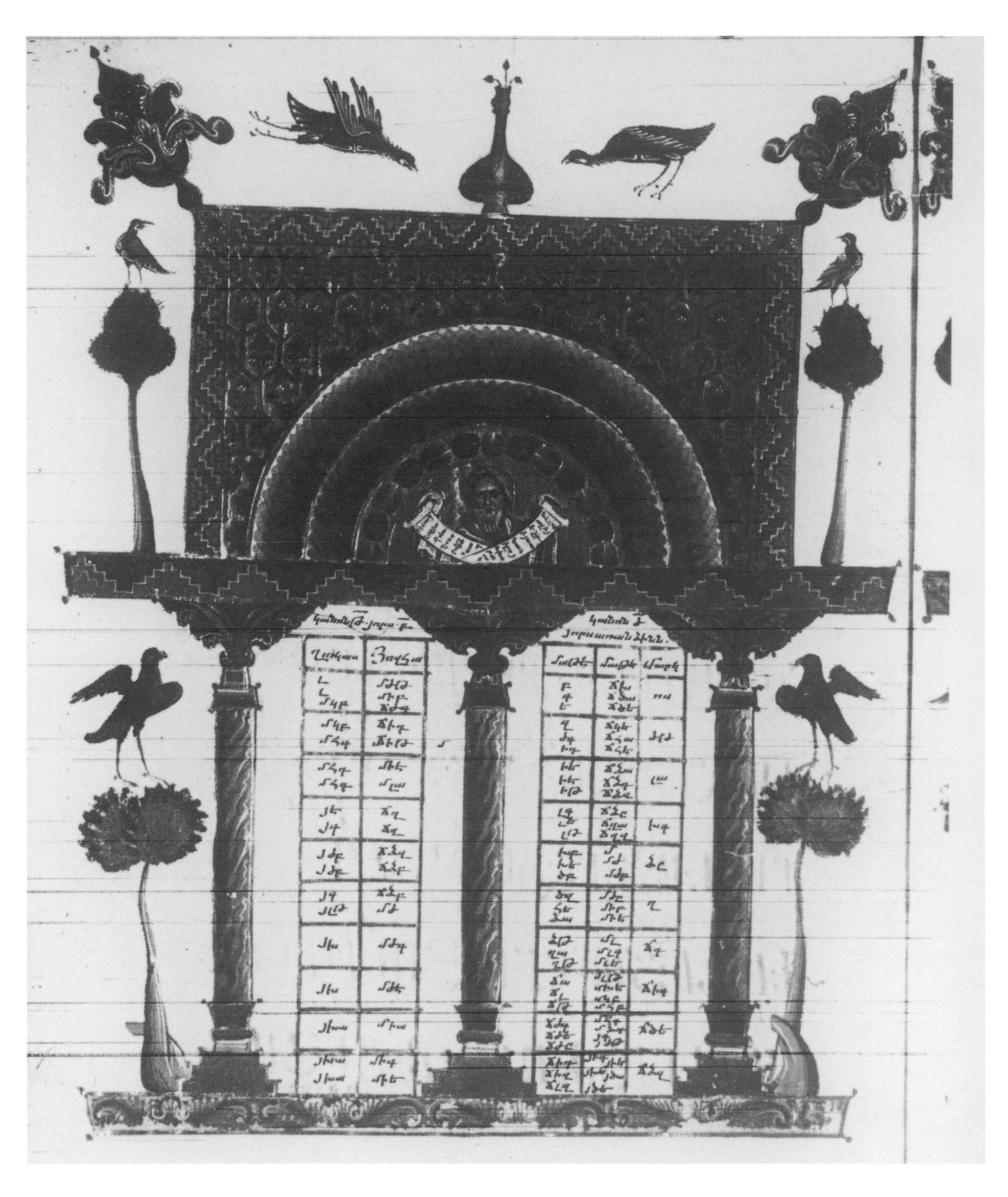
2 Jérusalem, Patriarcat arménien 251, fol. 8, Jérémie (reproduit à partir de B. Narkiss, *Armenian Art Treasures of Jerusalem* [New York, 1979], fig. 61)



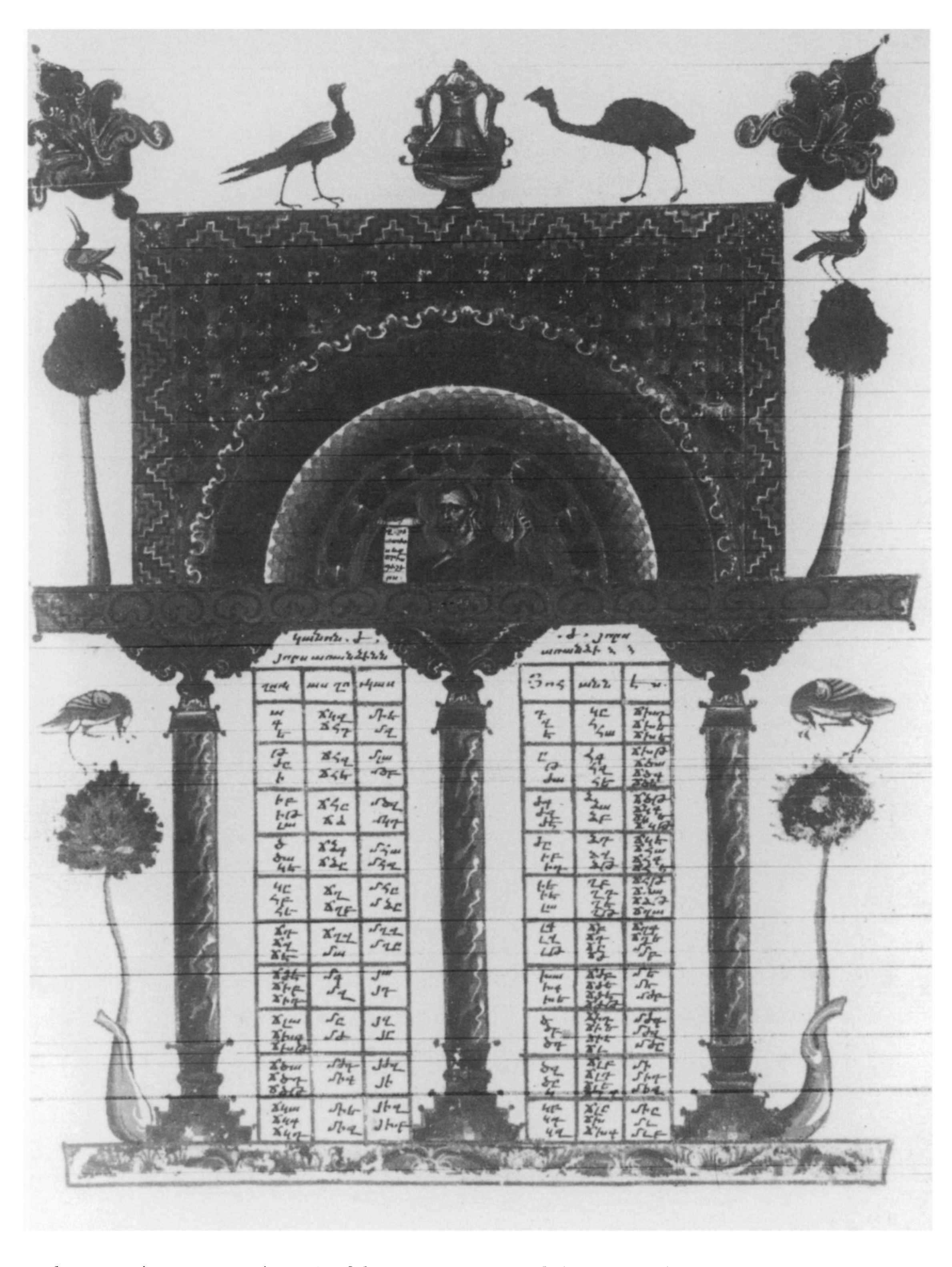
3  Jérusalem, Patriarcat arménien 251, fol. 9v, Daniel (reproduit à partir du microfilm de la Bibliothèque du Congrès 309004)



4 Jérusalem, Patriarcat arménien 251, fol. 10, Isaïe (reproduit à partir du microfilm de la Bibliothèque du Congrès 309004)



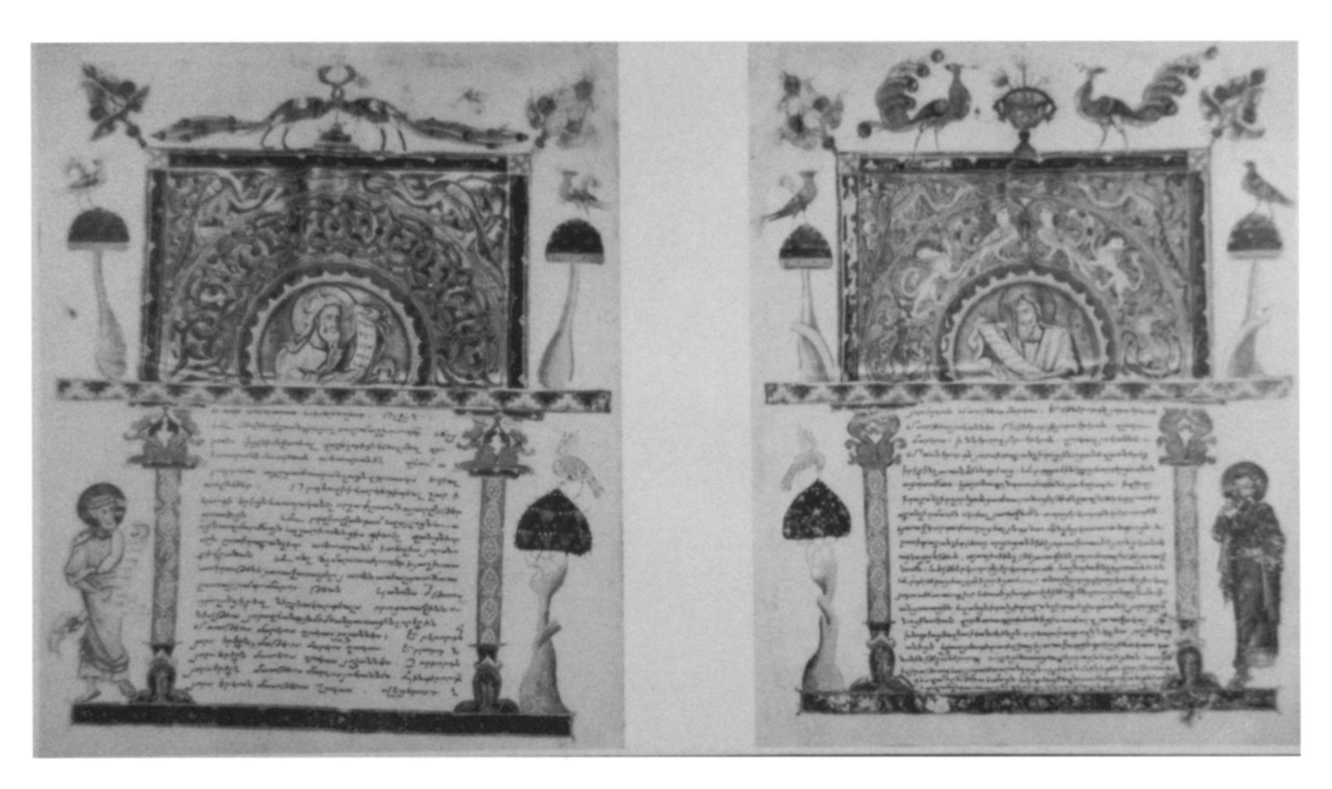
5 Jérusalem, Patriarcat arménien 251, fol. 11v, Zacharie (reproduit à partir du microfilm de la Bibliothèque du Congrès 309004)



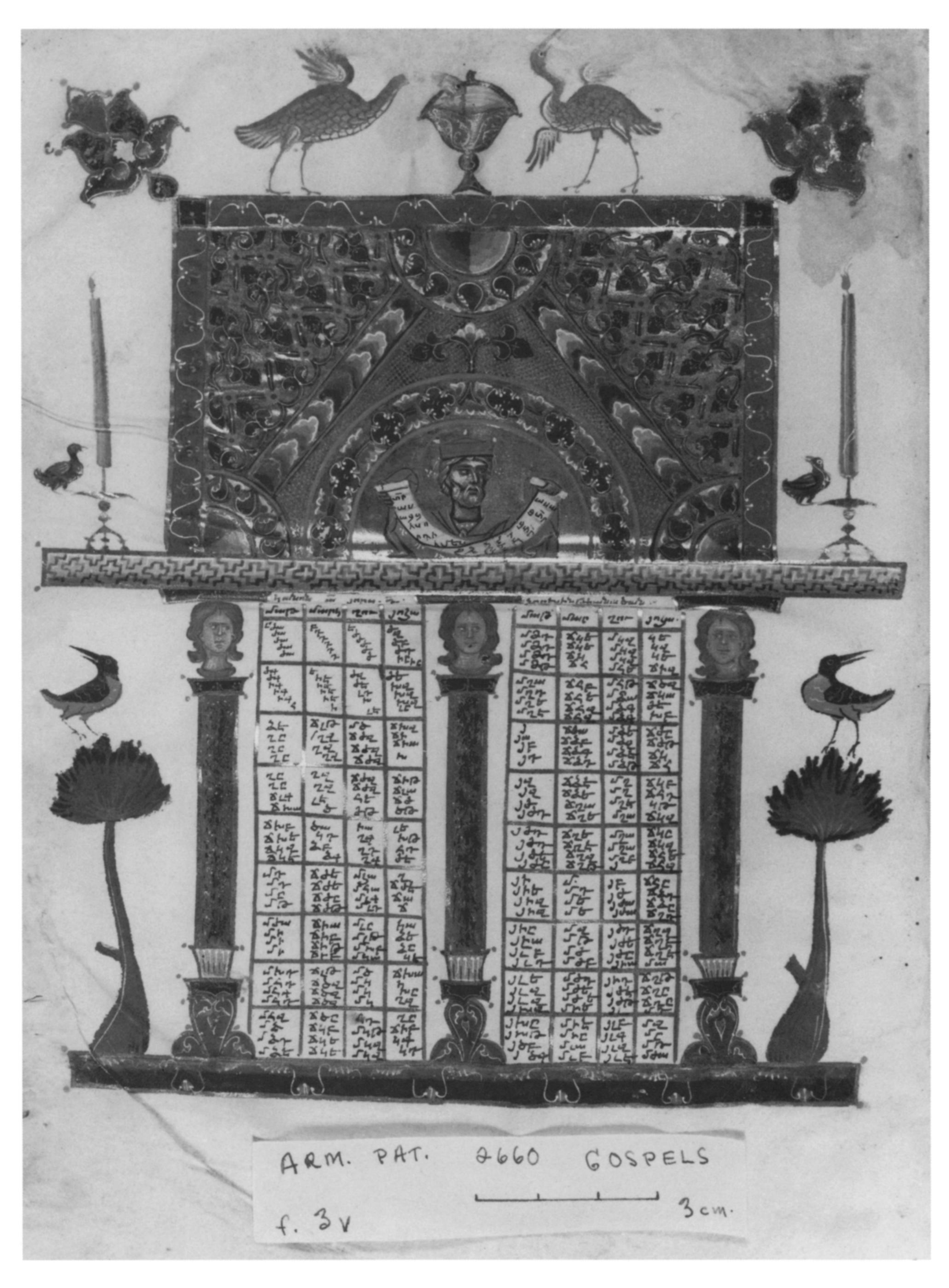
6 Jérusalem, Patriarcat arménien 251, fol. 12, Jonas (reproduit à partir du microfilm de la Bibliothèque du Congrès 30900)



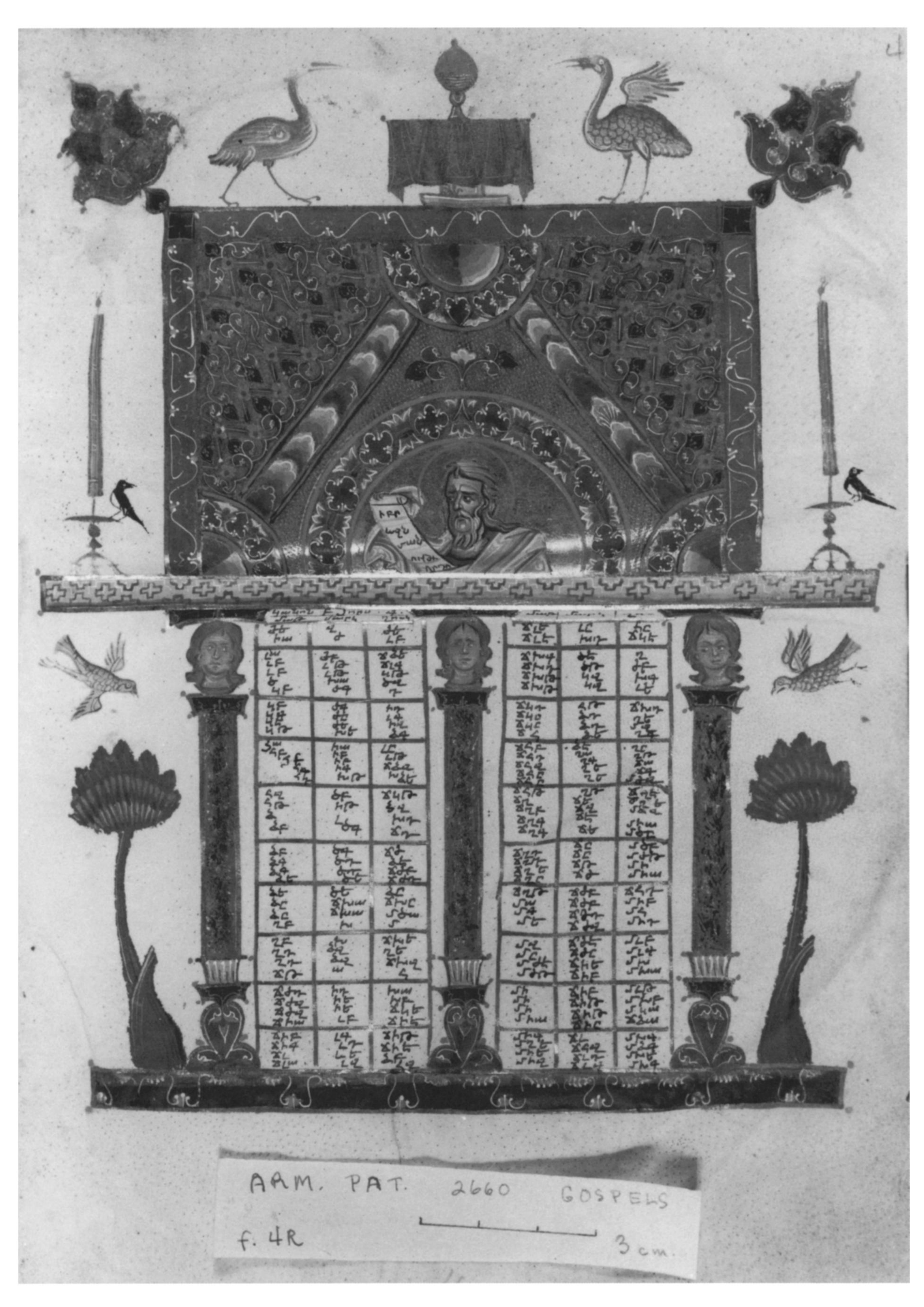
7 Jérusalem, Patriarcat arménien 251, fol. 13v, David (reproduit à partir de S. Der Nersessian, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia* [Washington, D.C., 1993], fig. 285)



8 Jérusalem, Patriarcat arménien 2660, fol. 1v–2, Lettre d'Eusèbe et Isaïe (reproduit à partir de Der Nersessian, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia*, fig. 285–286)



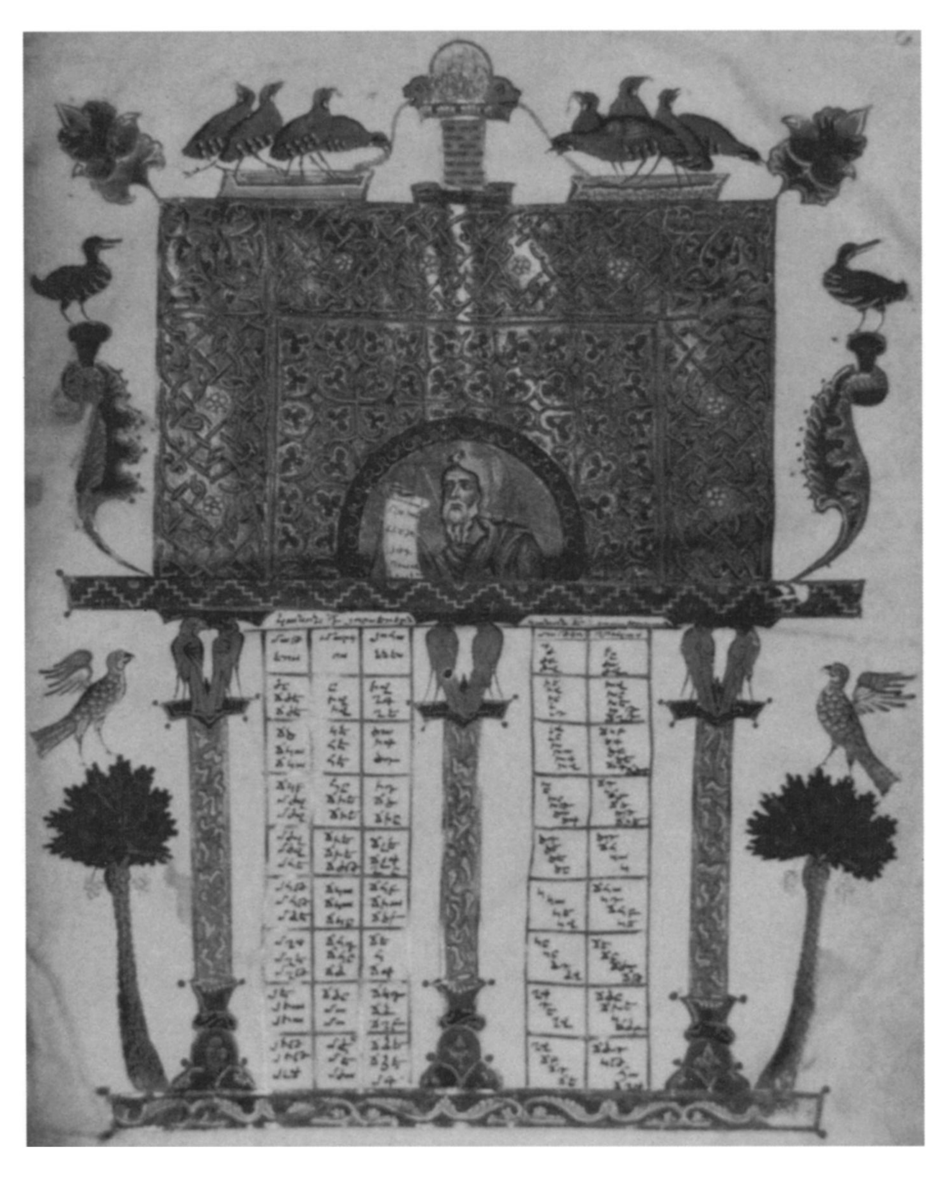

9 Jérusalem, Patriarcat arménien 2660, fol. 3v, David (cliché de la Bibliothèque du Congrès 309296)



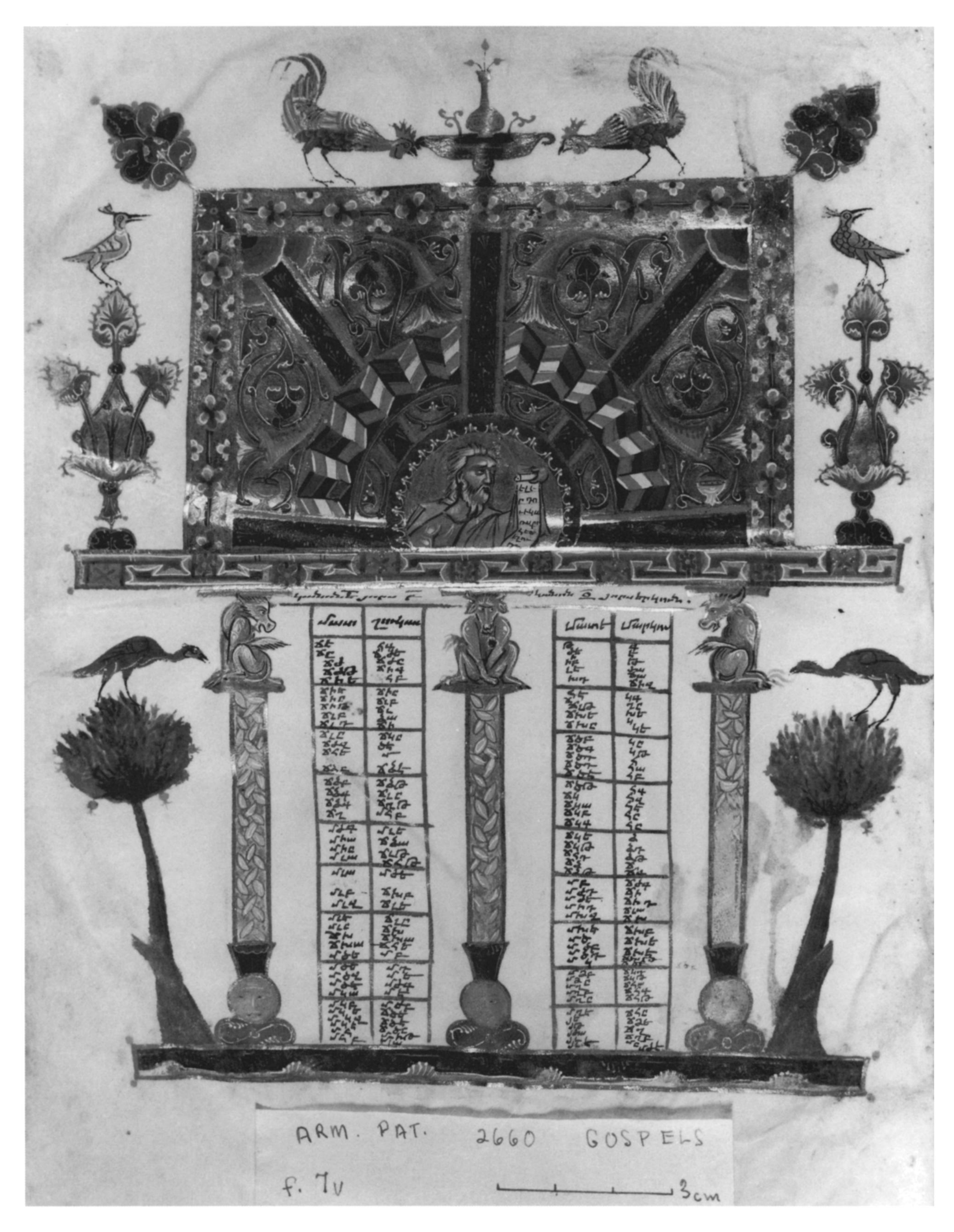

10 Jérusalem, Patriarcat arménien 2660, fol. 4, Ezéchiel (cliché de la Bibliothèque du Congrès 309296)



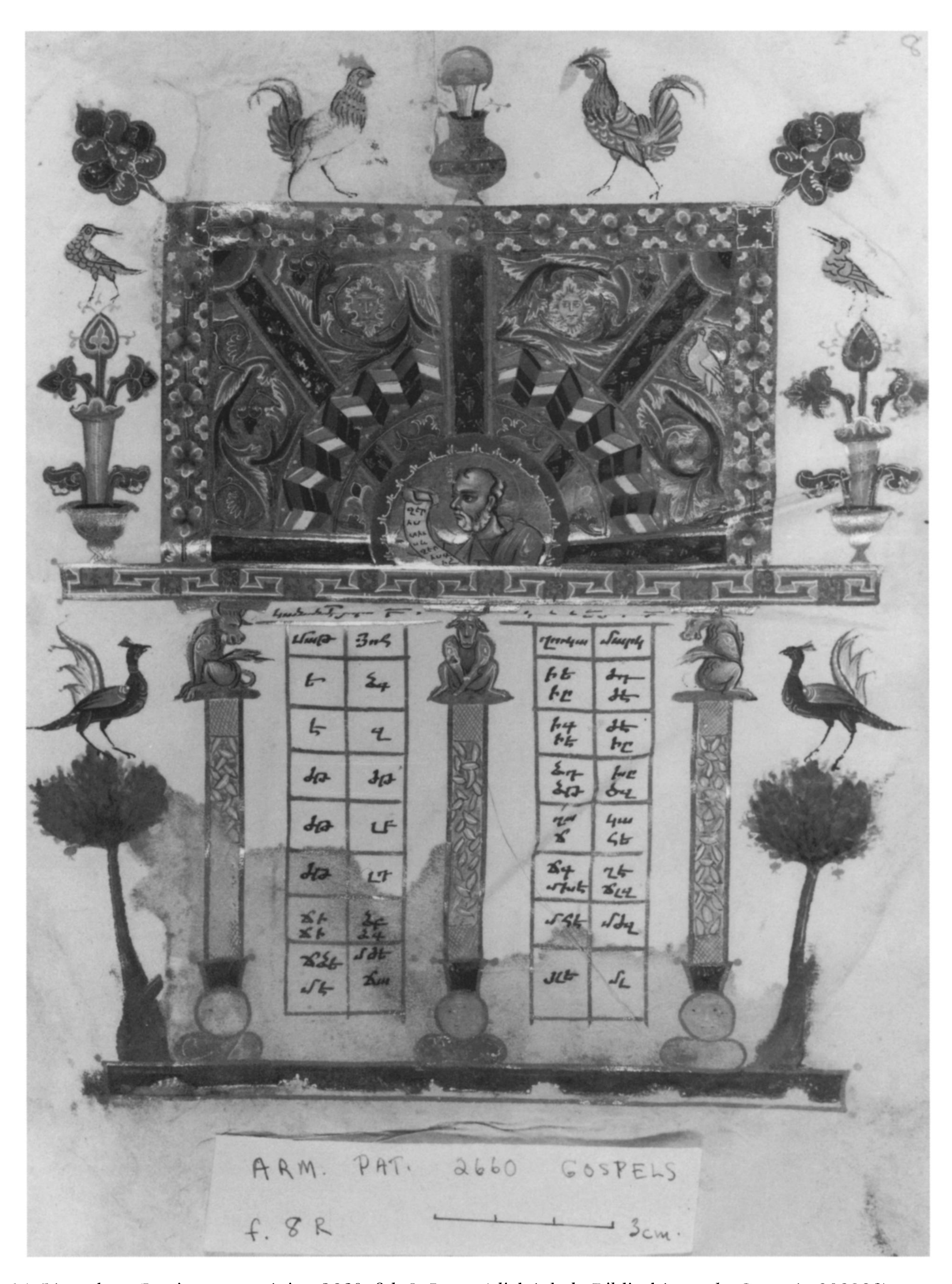

11 Jérusalem, Patriarcat arménien 2660, fol. 5v, Jérémie (cliché de la Bibliothèque du Congrès 309296)



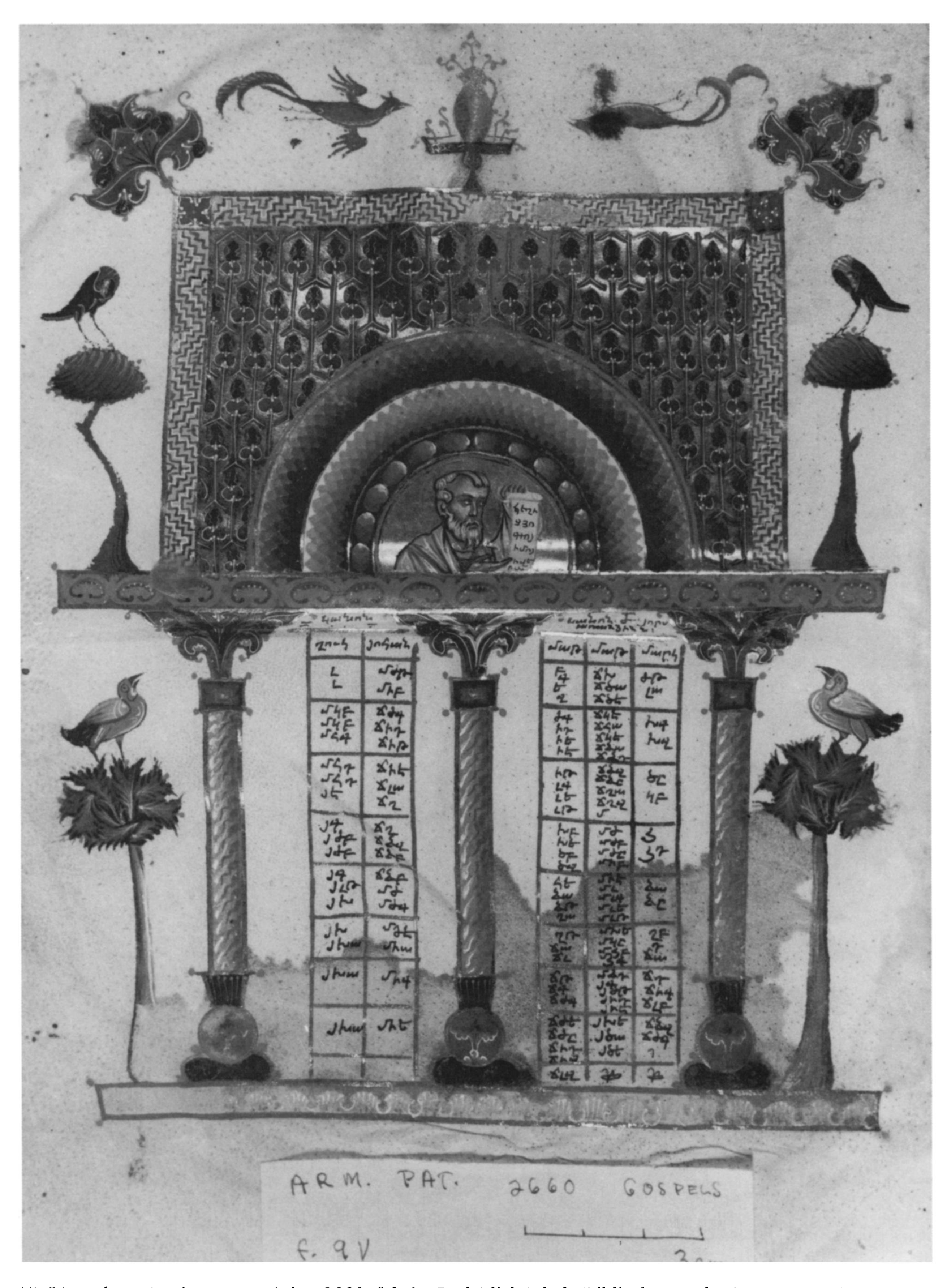
12  Jérusalem, Patriarcat arménien 2660, fol. 6, Zacharie (reproduit à partir de Narkiss, *Armenian Art Treasures of Jerusalem*, fig. 65)



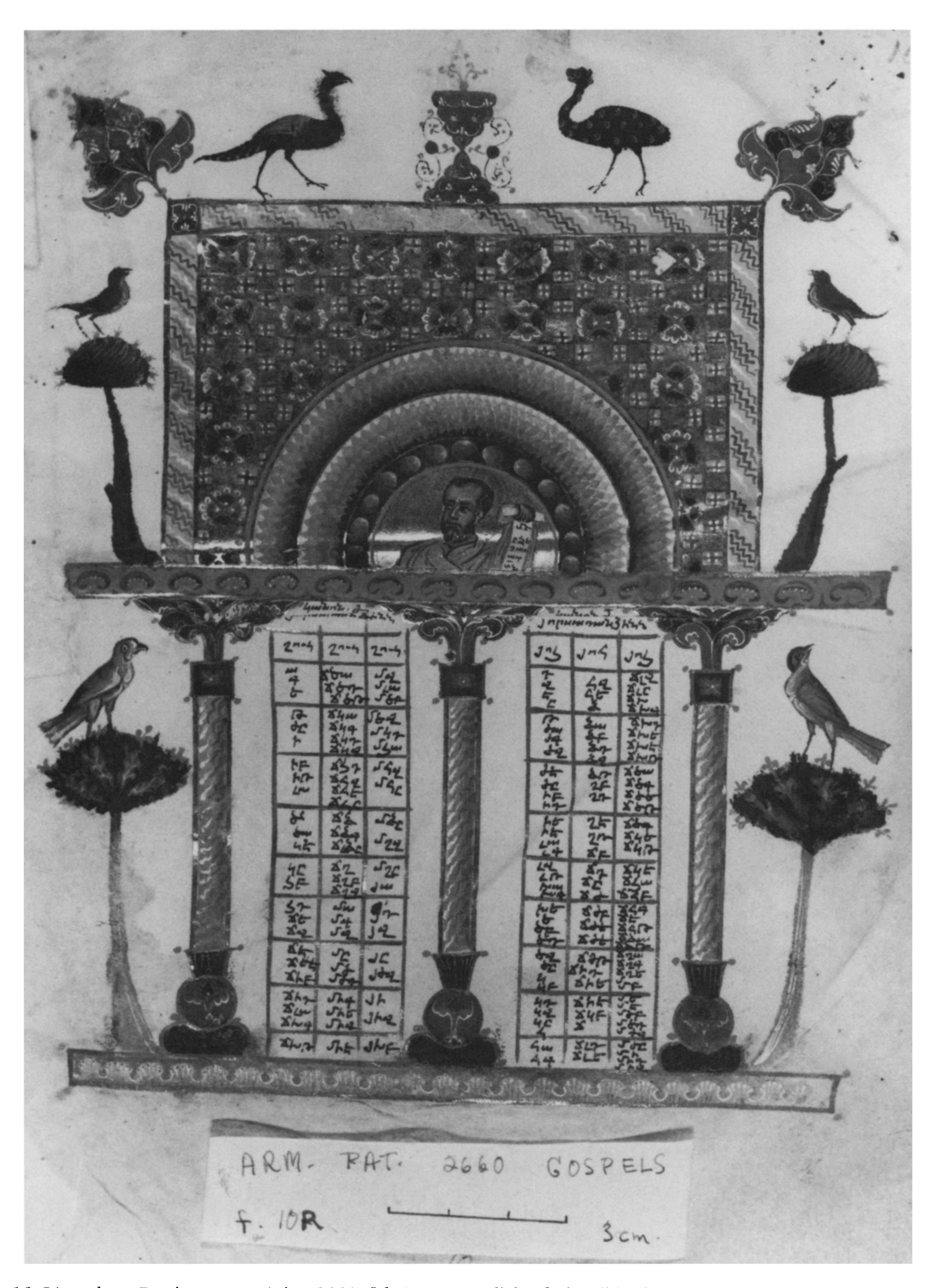

13 Jérusalem, Patriarcat arménien 2660, fol. 7v, Habbacuc (cliché de la Bibliothèque du Congrès)



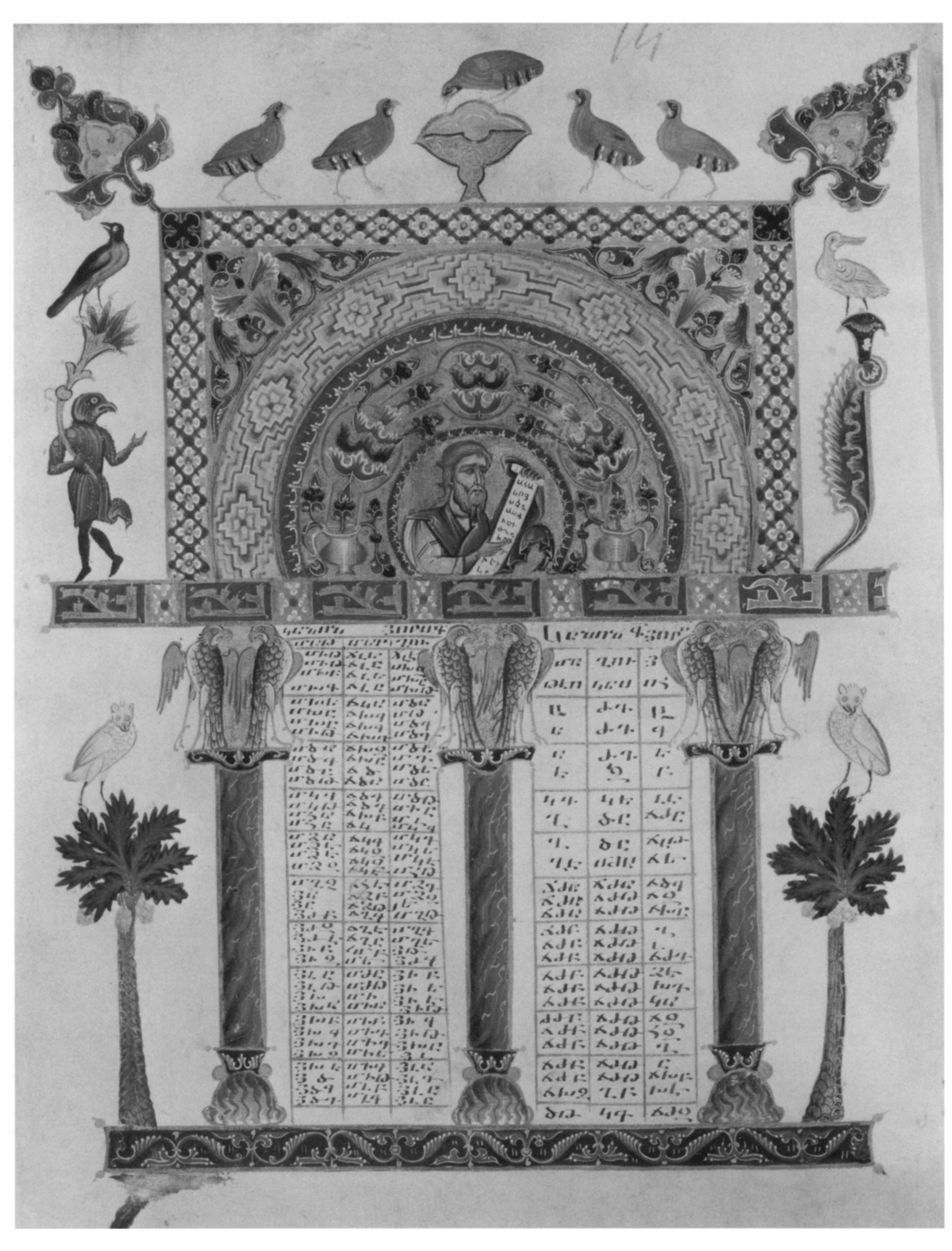

14 Jérusalem, Patriarcat arménien 2660, fol. 8, Jonas (cliché de la Bibliothèque du Congrès 309296)



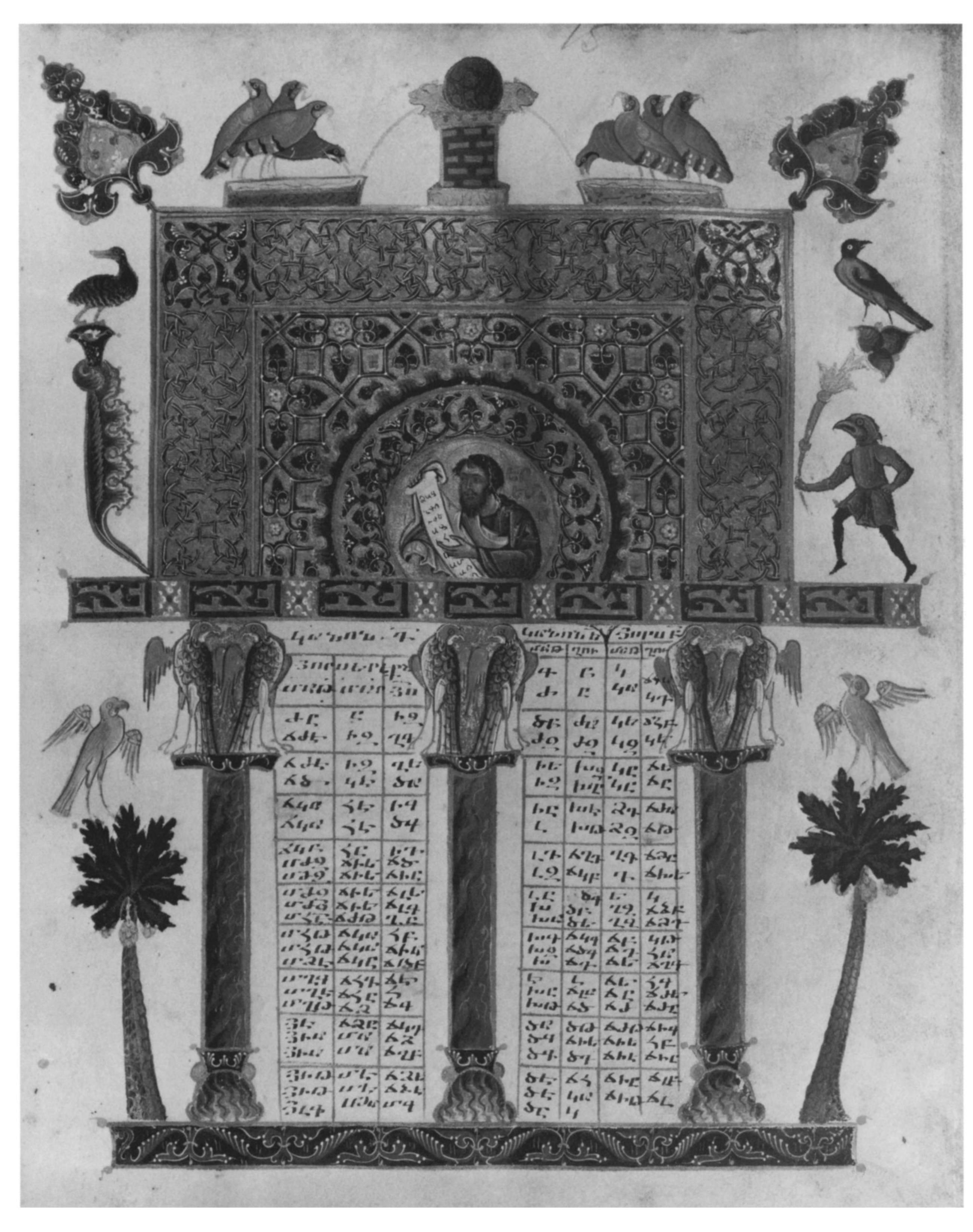

15 Jérusalem, Patriarcat arménien 2660, fol. 9v, Joël (cliché de la Bibliothèque du Congrès 309296)



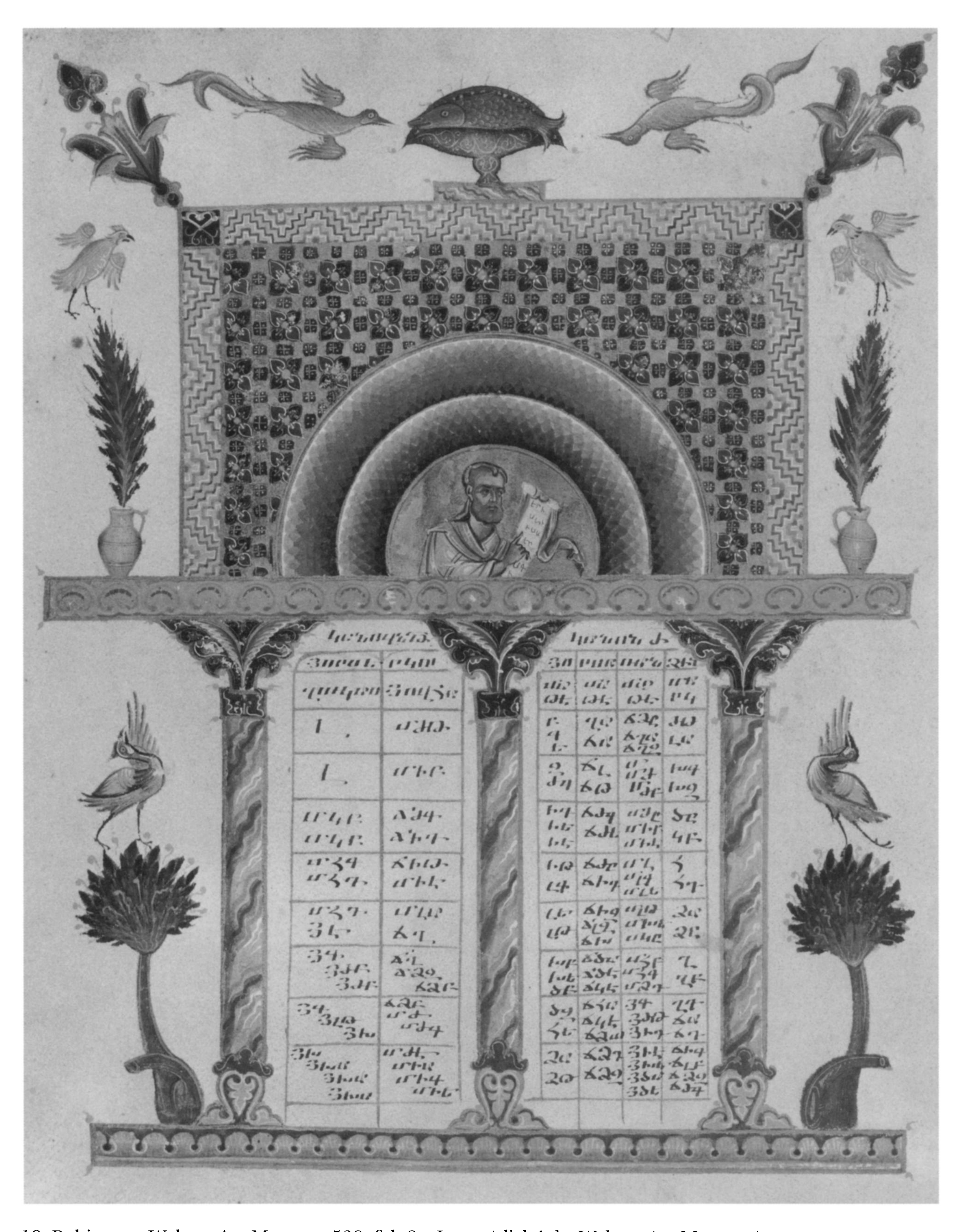

16 Jérusalem, Patriarcat arménien 2660, fol. 10, Osée (cliché de la Bibliothèque du Congrès 309296)



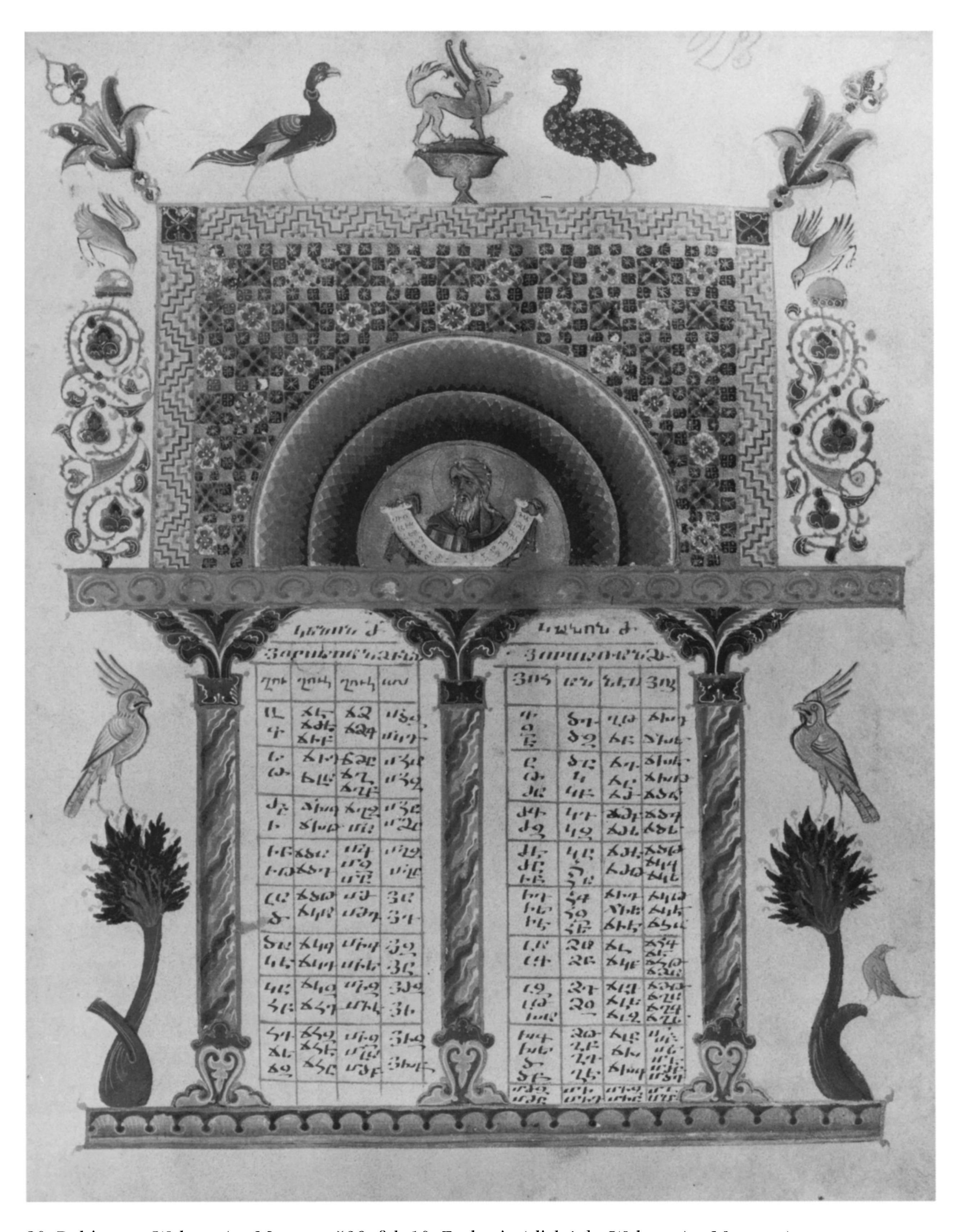
17 Baltimore, Walters Art Museum 539, fol. 5v, Isaïe (cliché du Walters Art Museum)



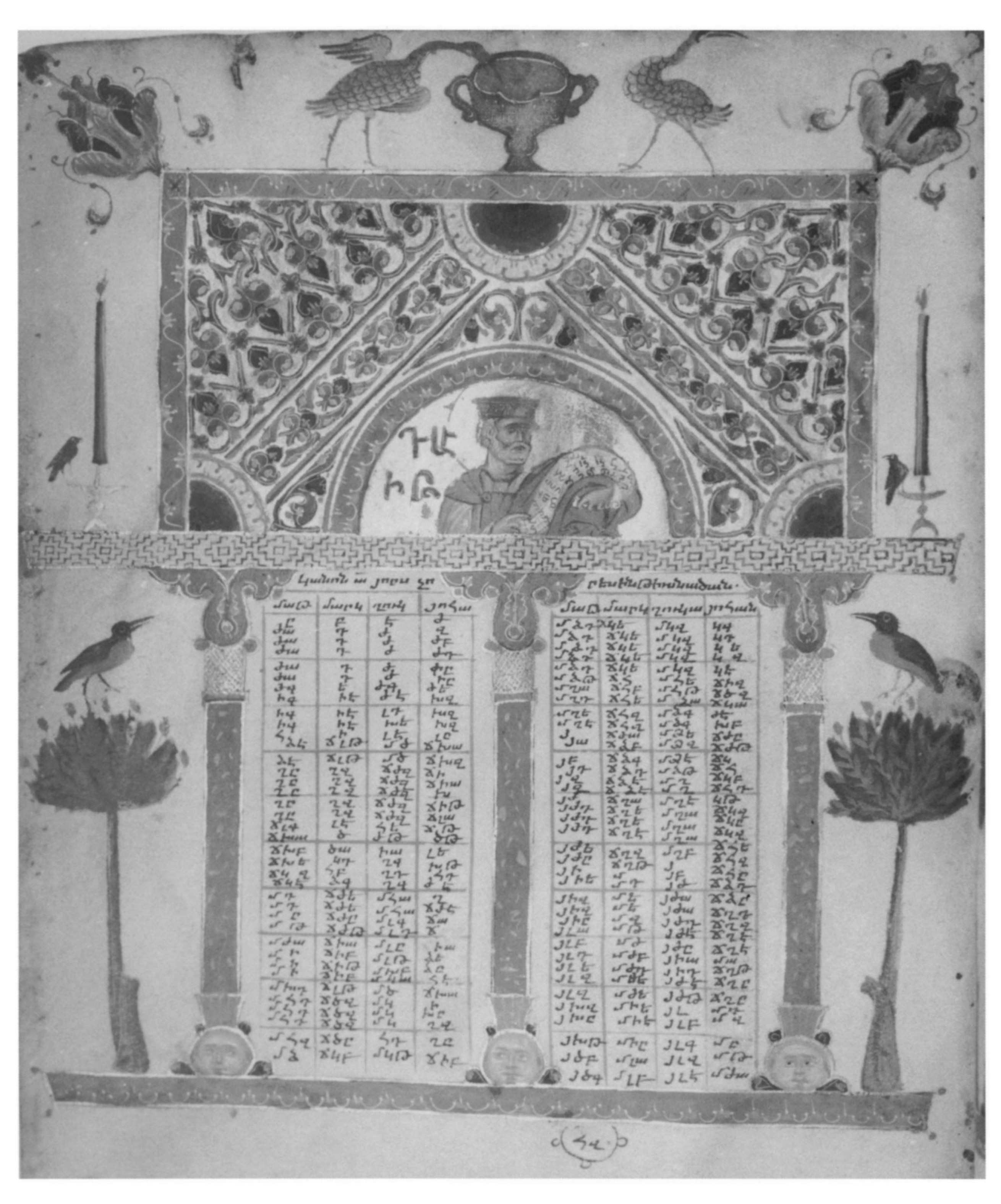
18 Baltimore, Walters Art Museum 539, fol. 6, Jérémie (cliché du Walters Art Museum)



19 Baltimore, Walters Art Museum 539, fol. 9v, Jonas (cliché du Walters Art Museum)



20 Baltimore, Walters Art Museum 539, fol. 10, Zacharie (cliché du Walters Art Museum)



21 Erévan, Maténadaran 10675, fol. 9v, David (cliché de Dumbarton Oaks)



22 Erévan, Maténadaran 10675, fol. 10, Isaïe (cliché de Dumbarton Oaks)



23 Erévan, Maténadaran 10675, fol. 11v, Michée (cliché de Dumbarton Oaks)



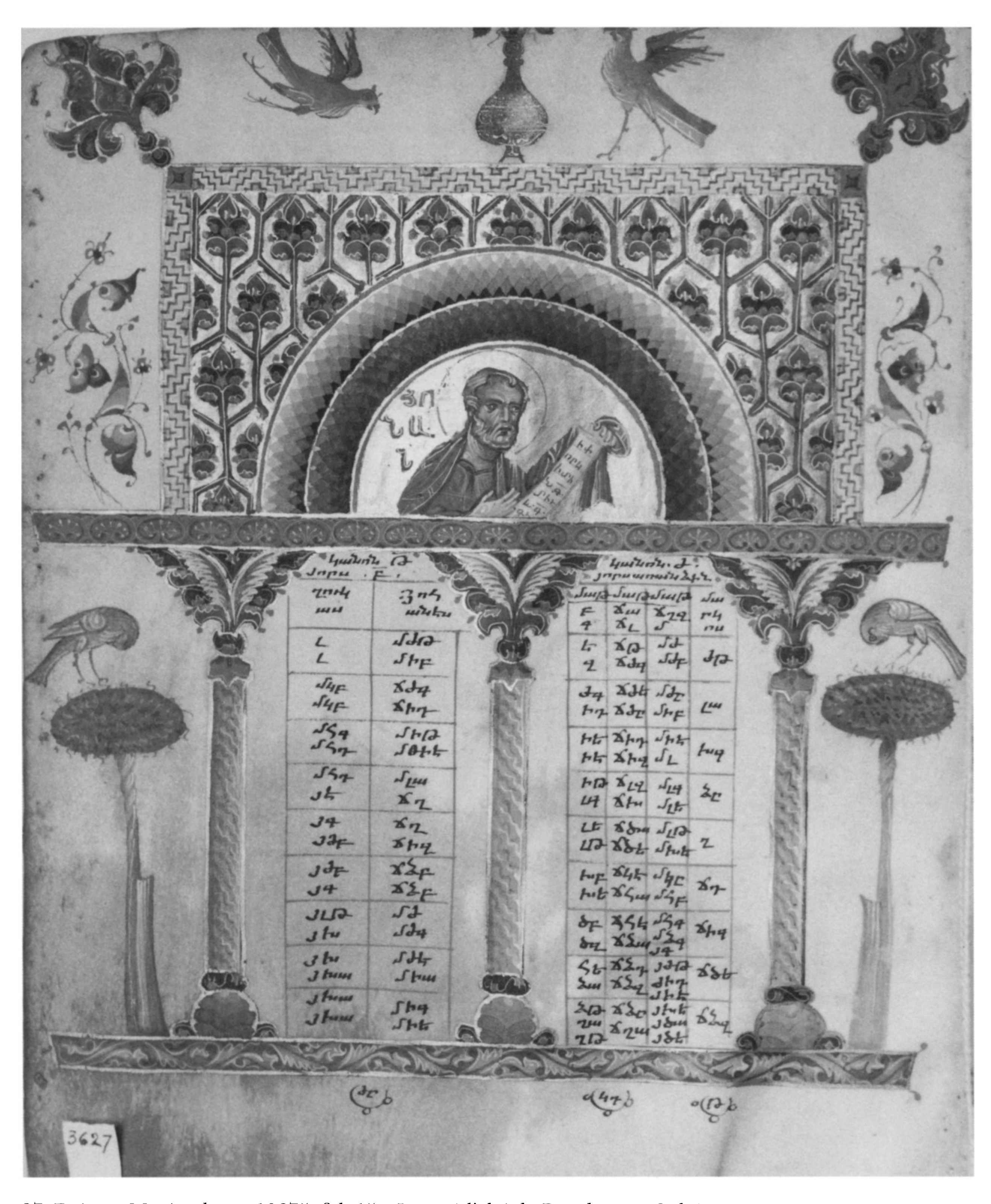
24 Erévan, Maténadaran 10675, fol. 12, Jérémie (cliché de Dumbarton Oaks)



25 Erévan, Maténadaran 10675, fol. 13v, Zacharie (cliché de Dumbarton Oaks)



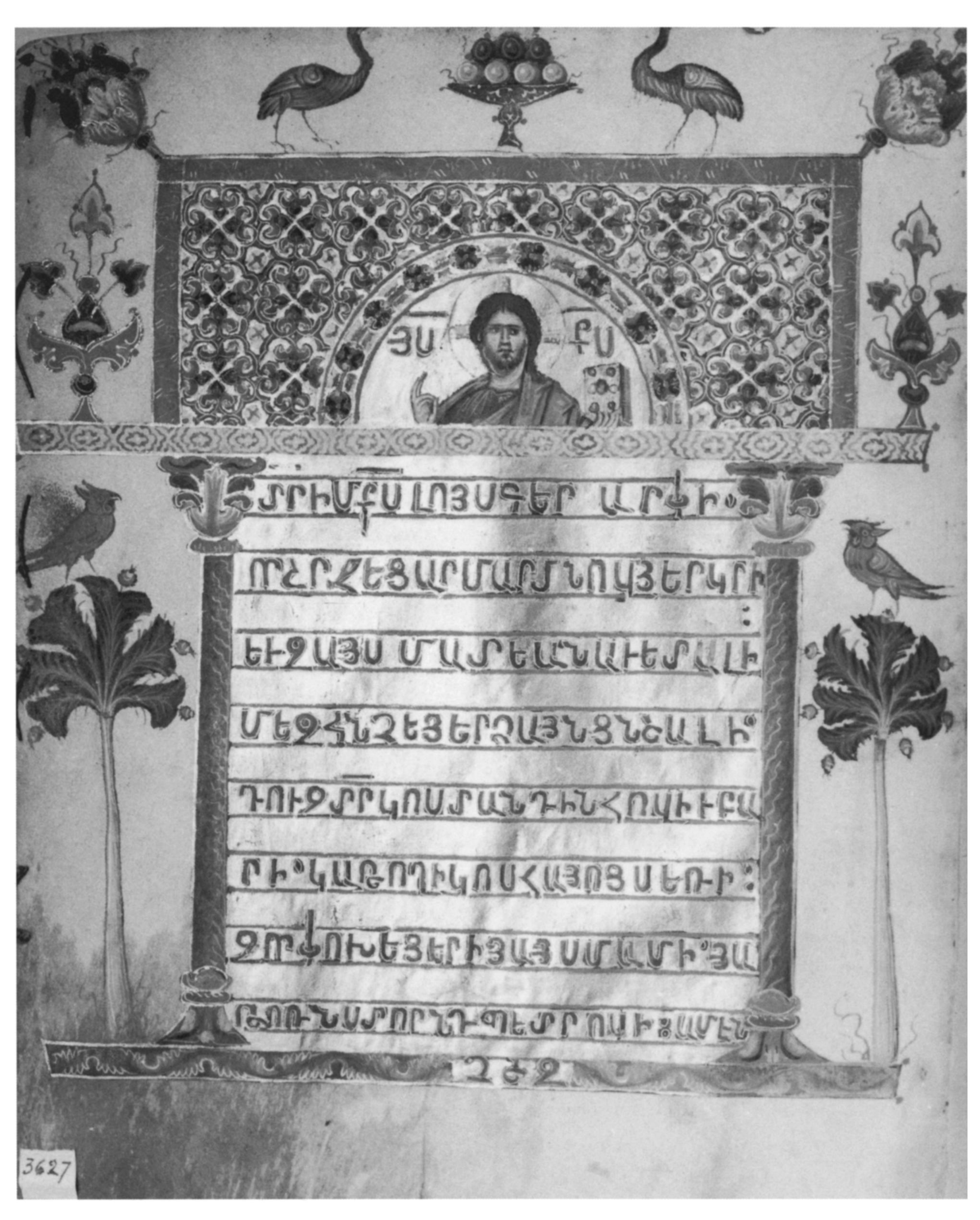
26 Erévan, Maténadaran 10675, fol. 14, Moïse (cliché de Dumbarton Oaks)



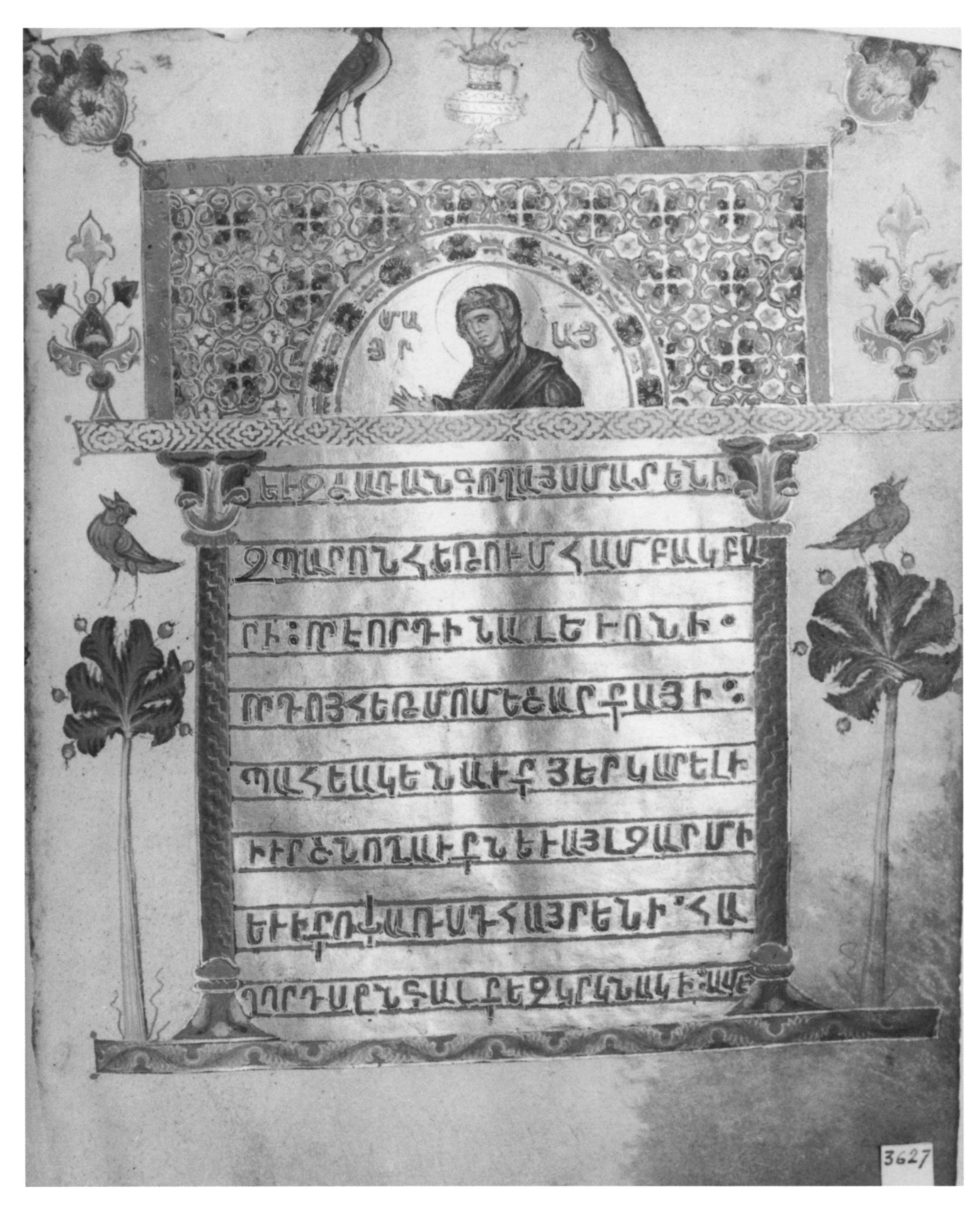
27 Erévan, Maténadaran 10675, fol. 15v, Jonas (cliché de Dumbarton Oaks)



28 Erévan, Maténadaran 10675, fol. 16, Jean-Baptiste (cliché de Dumbarton Oaks)




29 Erévan, Maténadaran 10675, fol. 17v, Jésus-Christ (cliché de Dumbarton Oaks)



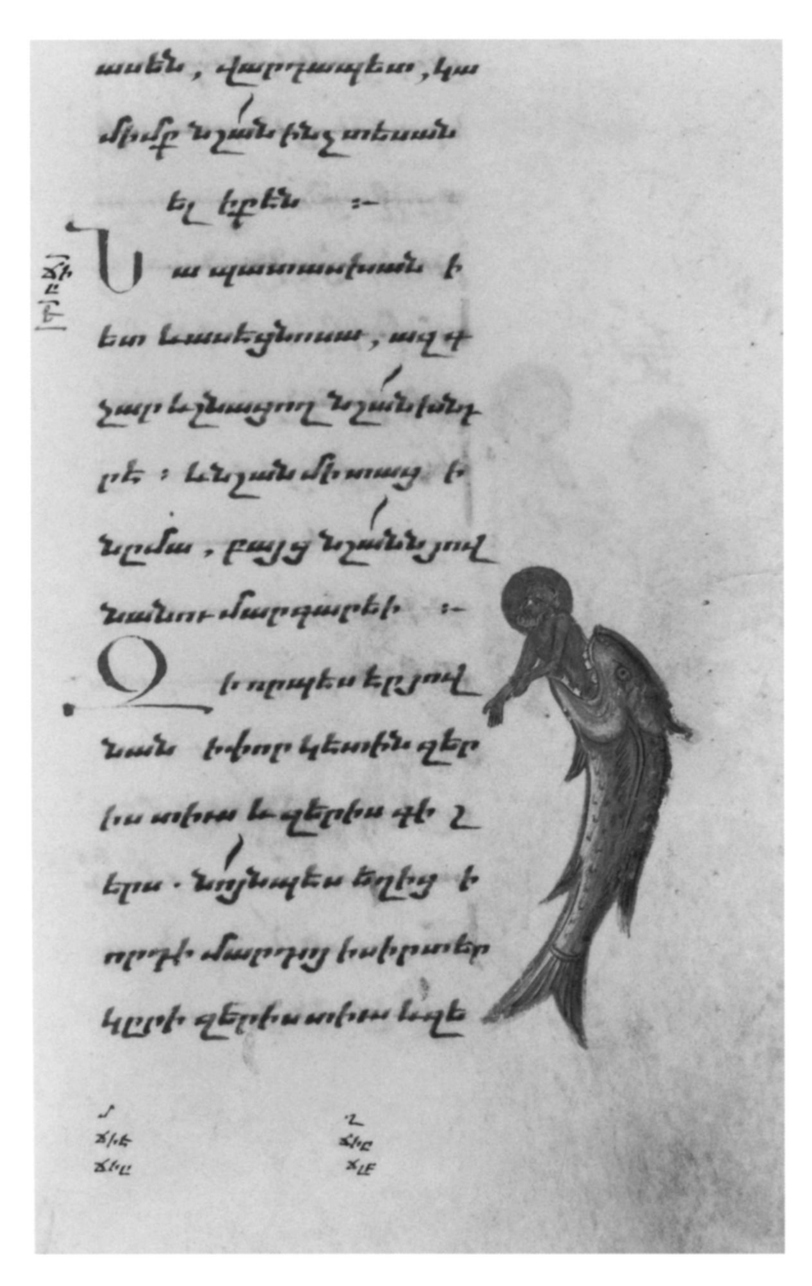

30 Erévan, Maténadaran 10675, fol. 18, La Vierge (cliché de Dumbarton Oaks)



31 Washington, D.C., Freer Gallery of Art 56.11, fol. 20v, Isaïe (cliché du Freer Gallery of Art)



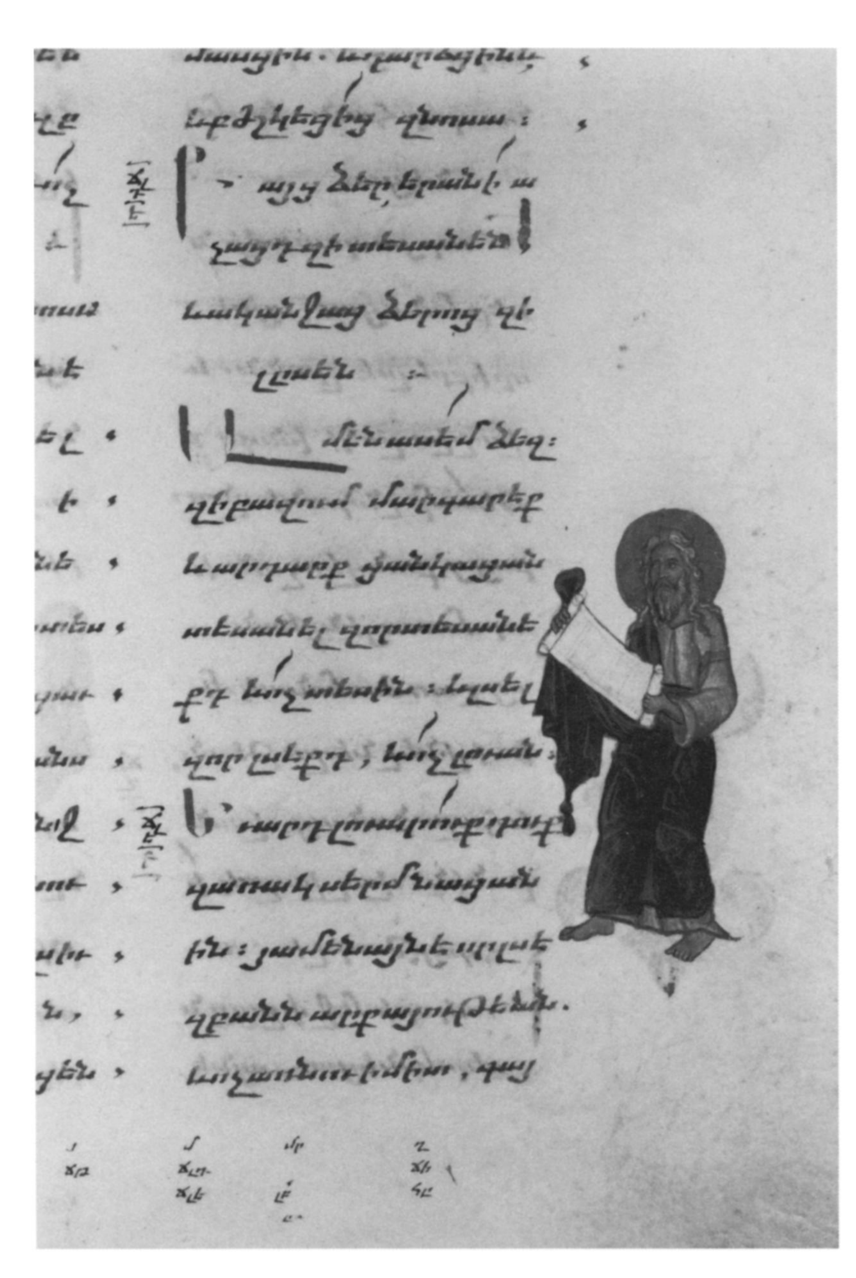
32 Washington, D.C., Freer Gallery of Art 56.11, fol. 30v, Isaïe et Jésus-Christ (cliché du Freer Gallery of Art)



33 Washington, D.C., Freer Gallery of Art 56.11, fol. 42, Jonas et la baleine (cliché du Freer Gallery of Art)



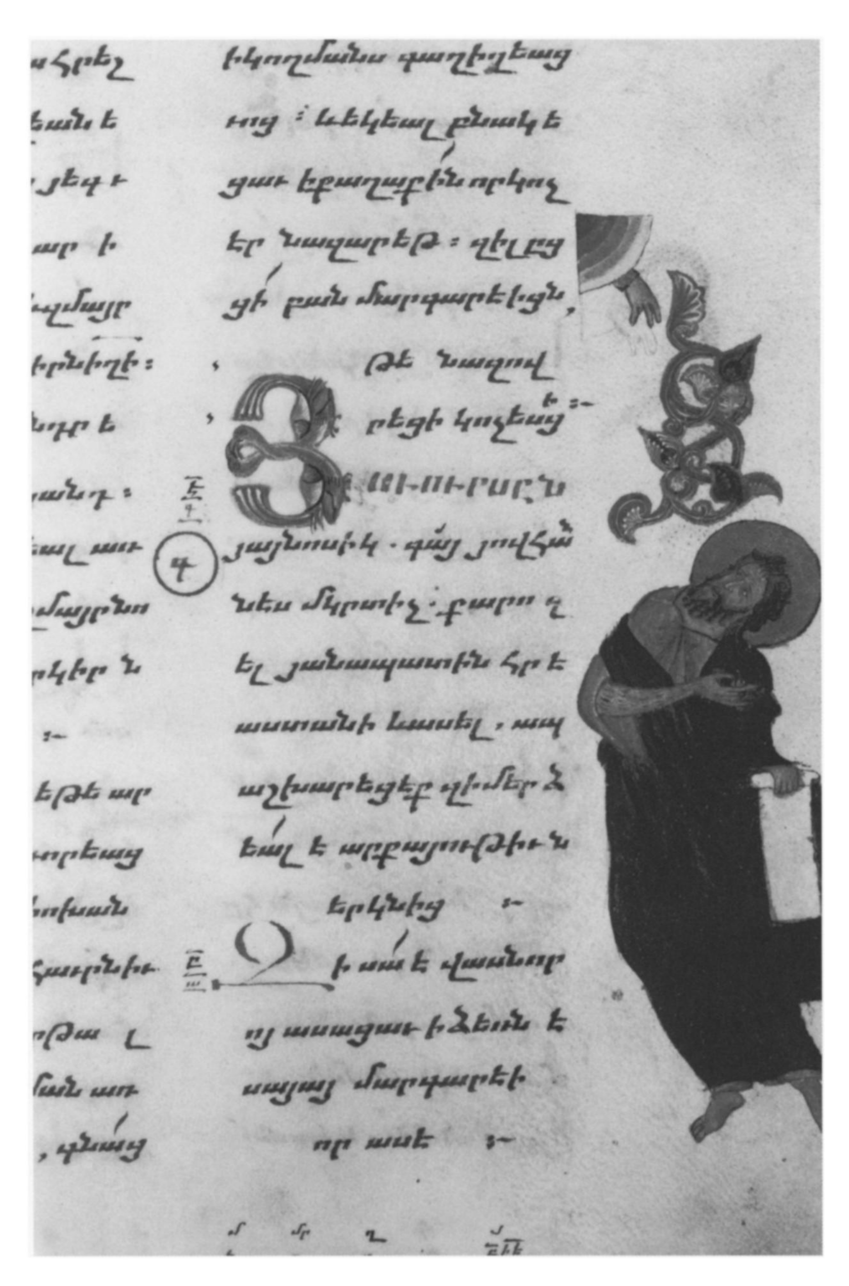
34 Washington, D.C., Freer Gallery of Art 56.11, fol. 42v, Salomon et la reine de Saba (cliché du Freer Gallery of Art)



35 Washington, D.C., Freer Gallery of Art 56.11, fol. 44, Isaïe (cliché du Freer Gallery of Art)



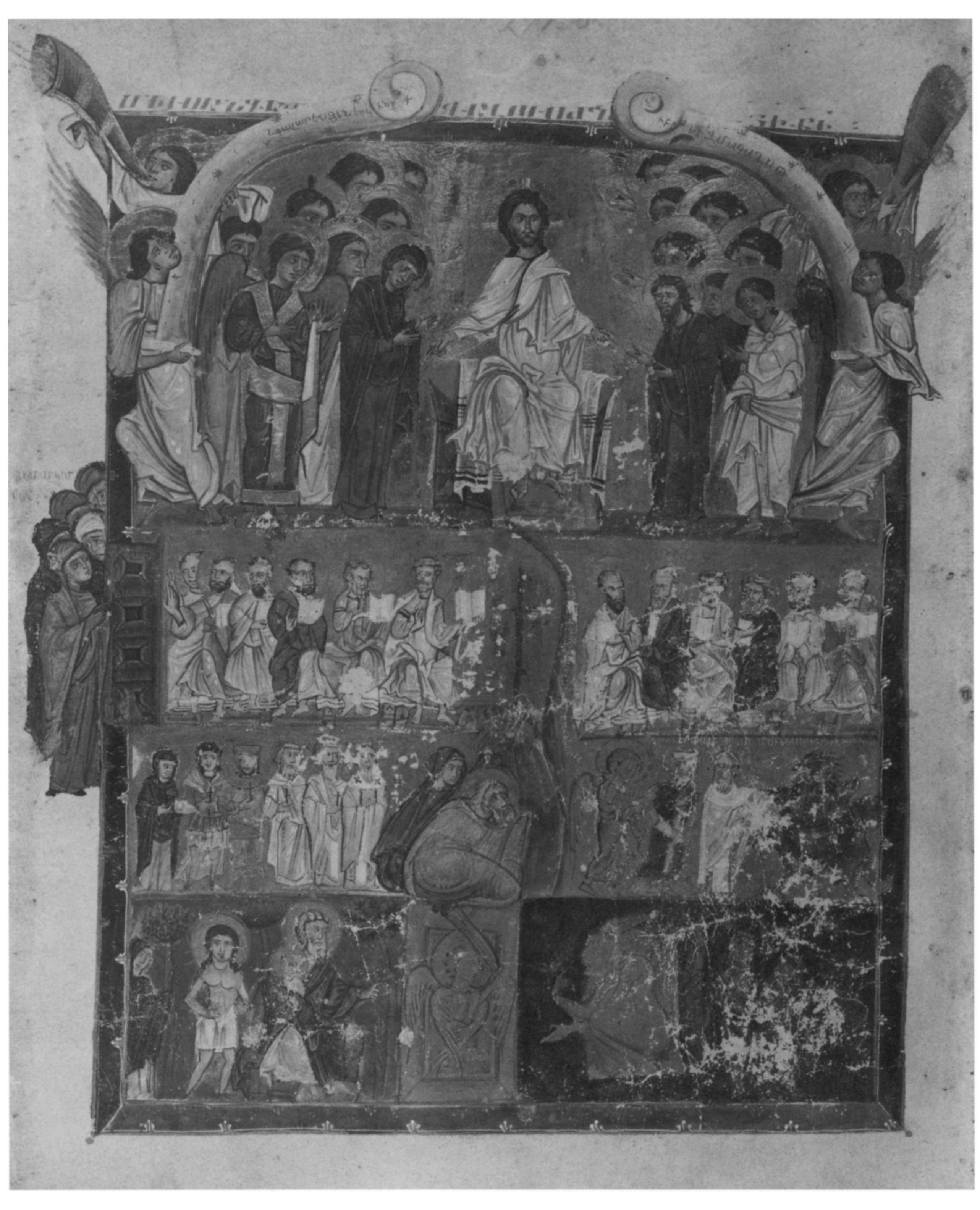
36 Washington, D.C., Freer Gallery of Art 56.11, fol. 17v, Jean-Baptiste (cliché du Freer Gallery of Art)



37 Washington, D.C., Freer Gallery of Art 56.11, fol. 18, Jean-Baptiste (cliché du Freer Gallery of Art)



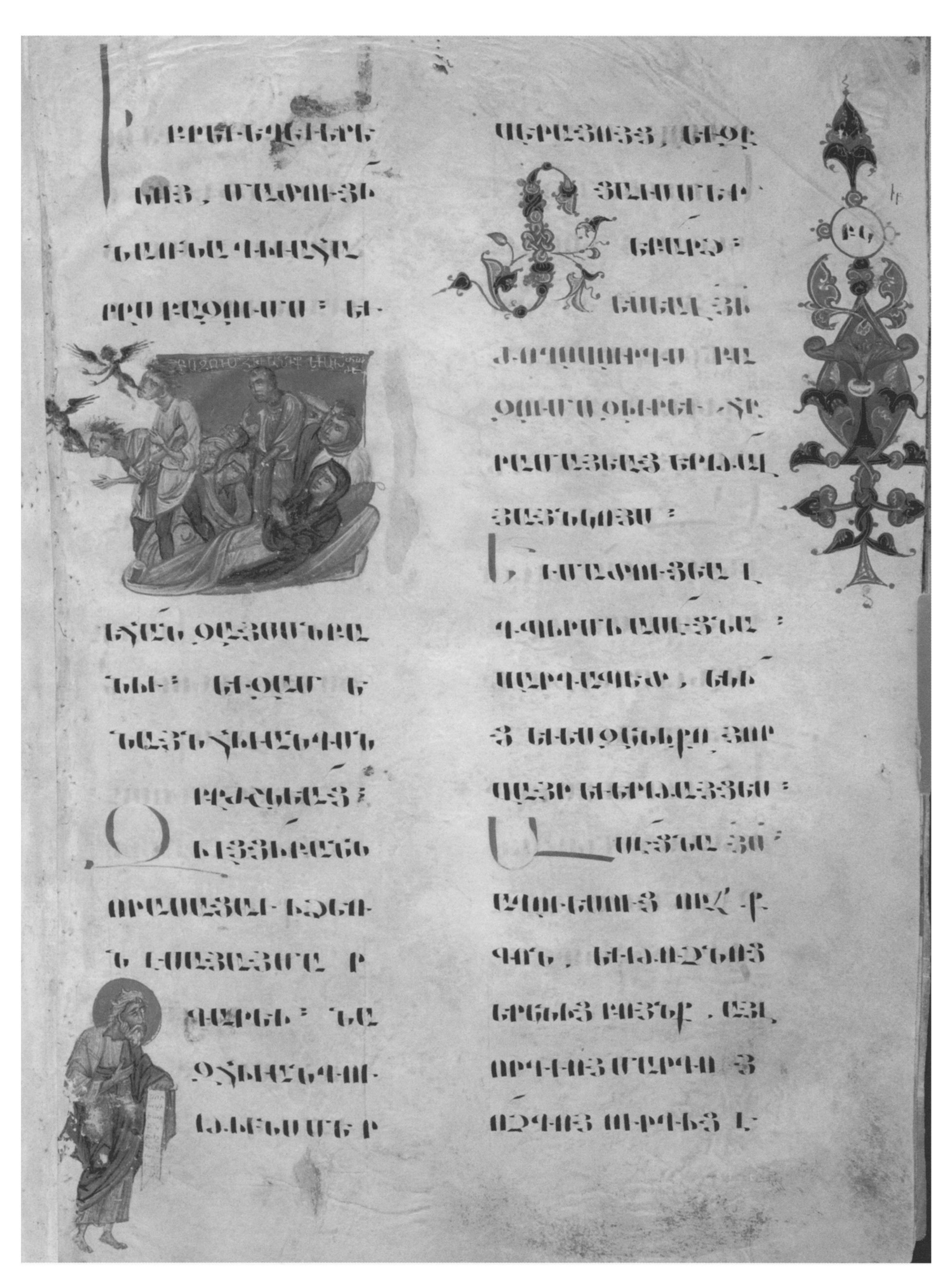
38 Baltimore, Walters Art Museum 539, fol. 174, Entrée à Jérusalem (cliché du Walters Art Museum)



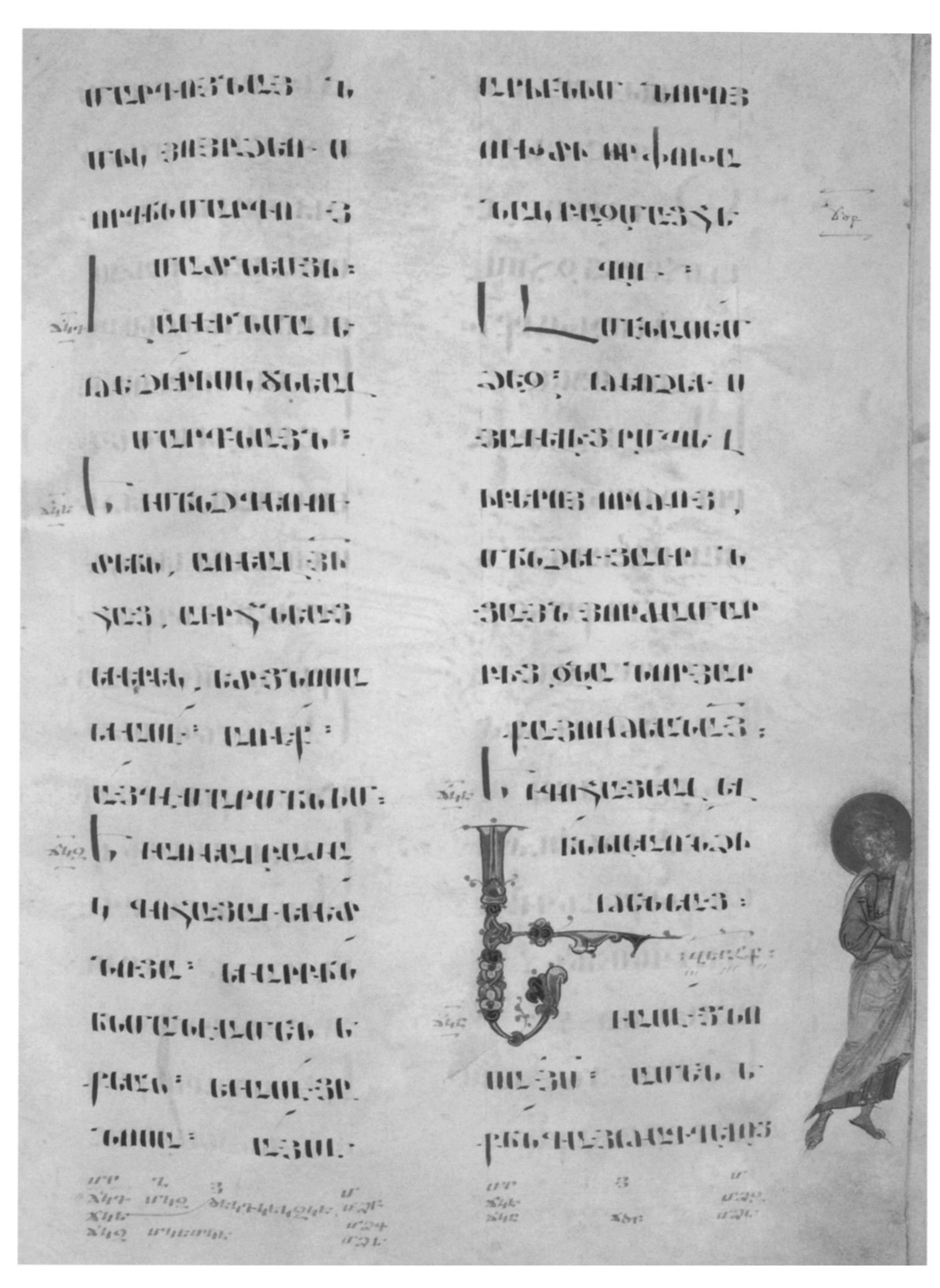
39 Baltimore, Walters Art Museum 539, fol. 109v, Jugement Dernier (cliché du Walters Art Museum)



40 Baltimore, Walters Art Museum 539, fol. 213v, Jésus parmi les docteurs (cliché du Walters Art Museum)



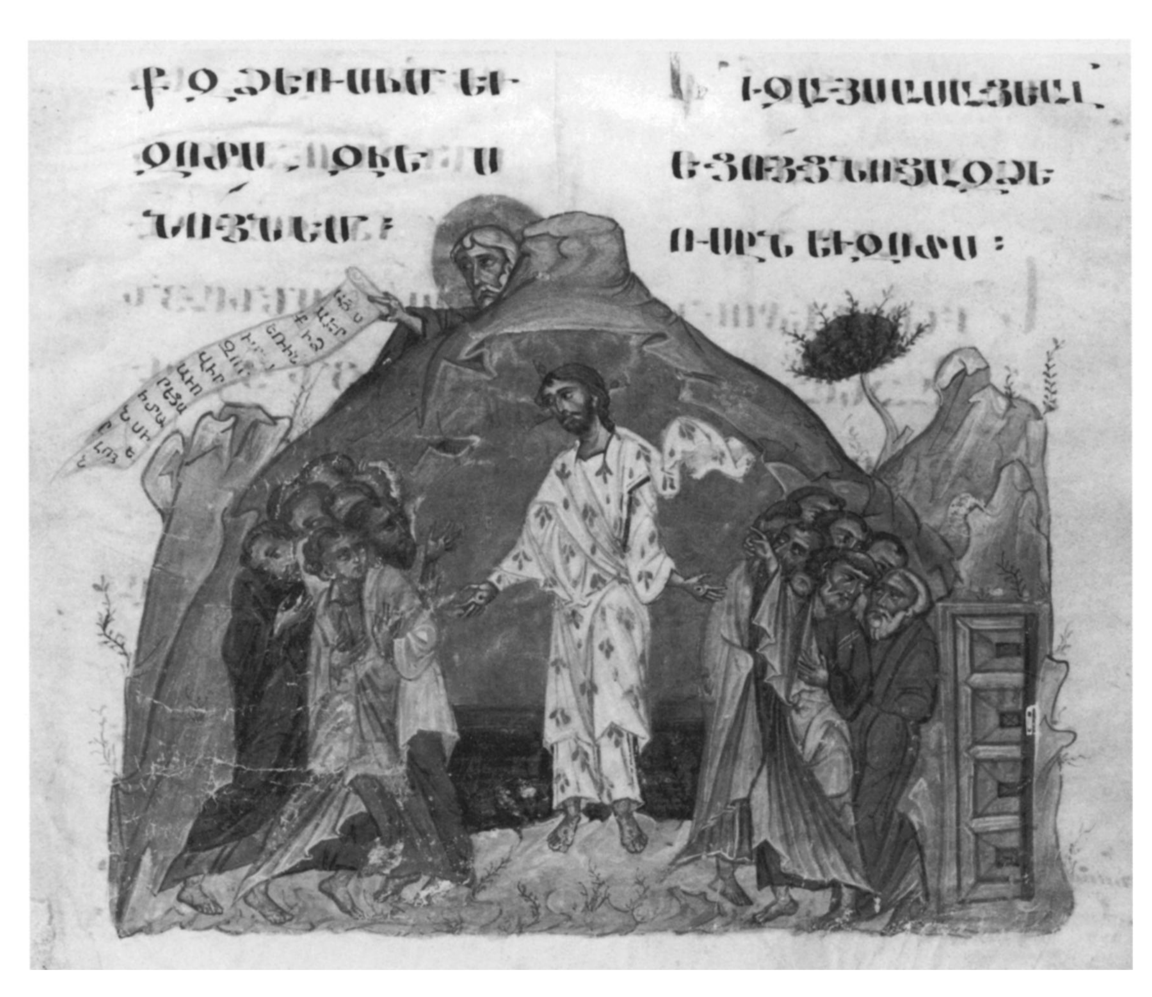
41 Washington, D.C., Freer Gallery of Art 32.18, p. 43, Guérison des maladies diverses et Isaïe (cliché du Freer Gallery of Art)



42 Washington, D.C., Freer Gallery of Art 32.18, p. 305, Zacharie (cliché du Freer Gallery of Art)



43 Washington, D.C., Freer Gallery of Art 32.18, p. 516, la Dérision du Christ (cliché du Freer Gallery of Art)



44 Washington, D.C., Freer Gallery of Art 32.18, p. 535, Apparition du Christ aux disciples (cliché du Freer Gallery of Art)

des textes distincts. Ainsi, Is 53:7, Is 61:1 et Za 11:13 s'ajoutent aux versets Is 7:14 et Za 9:9 que l'on retrouvera affichés dans tous les manuscrits postérieurs. Is 53:7 et Za 11:13 complètent en effet l'annonce de l'Incarnation par des prédictions de la Passion tandis que Is 61:1 souligne à travers ses emplois évangéliques la nature divine du Christ.[28] Ce dispositif qui permet d'évoquer l'ampleur des prédictions prophétiques est abandonné par la suite pour des rouleaux plus simples, avec un seul extrait plus court.

Ainsi on en vient à la question de l'utilité de ces textes: courtes citations, d'une écriture petite et souvent dense, étaient-elles vraiment des textes à lire ou reconnaissables au premier mot? L'échelle minuscule ne permet que d'insérer quelques mots suffisants pour identifier le passage plutôt que de transcrire un verset entier. De plus, comme c'est le cas dans la peinture monumentale, les citations sont souvent modifiées. Dans le J2660, la reprise des textes d'Habacuc et d'Osée fut tellement libre que leur identification est restée en suspens.[29] Dans le premier cas, il s'agit de la fusion de deux extraits de la prière du prophète: le texte du rouleau commence par les deux premiers mots de Ha 3:13 et continue par la fin de Ha 3:8 (cf. Annexe, p. 152). Quant au texte, très bref, d'Osée, il est vrai qu'il ne transcrit pas un verset tel quel mais on peut y reconnaître le début de Os 9:7. L'emploi du *մերձեցաւ* (est tout proche) plus fort que *հասեալ է* (est arrivé) n'enlève rien de l'imminence du jugement, constamment annoncé dans le livre d'Osée; il en va de même pour *աւր տ(եառ)ն* (le jour du Seigneur) au lieu de *աւուրք հատուցմանն* (les jours du Jugement). Le texte d'Osée évoque également la prédication de Jean-Baptiste dans Mt 3:2 (approchèrent les jours des cieux). La prédiction menaçante du rouleau est attribuée à Osée par l'inscription qui désigne le prophète. Cela suggère aussi que dans ces "portraits parlants" le choix de paroles représentatives de l'auteur et de son œuvre était plus important que la transcription rigoureuse d'un verset. À ce titre, l'image d'Osée, censeur sévère du peuple d'Israël et prophète du châtiment, est caractéristique.

En regardant de plus près les textes sur les rouleaux, on se rend compte que l'inscription ci-dessus n'est pas la seule à évoquer le Nouveau Testament—volontairement ou non—par l'emprunt à son vocabulaire. Dans le même manuscrit, le J2660, d'autres citations en font autant. Ainsi, si les textes d'Isaïe et de David (Ps 110:1) sont rapportés tels quels dans le récit évangélique, celui de Michée est plus proche de la reprise par Mt 2:6 que du verset même Mi 5:2. Cela est encore plus clair sur le rouleau de Jérémie où le verset est inscrit d'après sa reprise dans Mt 2:18.

Qualifiant les prophètes porteurs de rouleaux comme une "forme d'exégèse biblique dans un sens plus large," Der Nersessian a décliné la relation de ces figures avec la liturgie.[30] Cependant, l'usage de ces textes dont le tableau 2 (p. 154) propose une vue d'ensemble suggère l'importance de ce critère. Il permet aussi de comprendre la composition du noyau

[28] Associé par Germain patriarche de Constantinople au rite de la préparation et de la consécration de l'Eucharistie, le verset Is 53:7 devient la formule liturgique pour l'extraction de l'*amnos* (la partie centrale du pain eucharistique); voir *ODB* 1:79. La différence entre les rites byzantin et arménien n'empêche pas de sentir l'importance sacrificielle du verset d'autant plus qu'une formule très proche est récitée lors de la communion des fidèles; cf. F. E. Brightman, *Liturgies, Eastern and Western. The Texts, Original or Translated, of the Principal Liturgies of the Church* (Oxford, 1896), 453. Is 61:1 n'est pas mentionné par Der Nersessian, *Miniature Painting,* 65. Pour l'importance du verset dans l'iconographie arménienne, cf. T. Mathews, *Armenian Gospel Iconography: The Tradition of the Glajor Gospels,* DOS 29 (Washington, D.C., 1991), 97 et 139.

[29] Mathews, *Gospel Iconography,* n. 54.

[30] Ibid.

de ces groupes de prophètes, d'une manière qui rejoint la qualification messianique proposée:[31] l'accent est certes mis sur l'Incarnation, célébrée durant l'octave de l'Épiphanie, mais le sacrifice et la Résurrection sont constamment évoqués par l'extrait de Jonas, dont la lecture intégrale est prévue pour la vigile pascale.

Dans le M10675, le manuscrit le plus tardif avec des prophètes dans les canons, la séquence liturgique est reproduite dans la disposition des deux premières figures: au Ps 109:1 que porte David, répond la citation d'Isaïe exactement comme dans le récit de Matthieu 1:18–25, qui cite la prophétie. Le même psaume vient clore les festivités du premier jour de l'Epiphanie.[32] Or, outre cet exemple frappant d'inspiration liturgique, les tête-à-tête des prophètes semblent à chaque fois donner lieu à des dialogues cohérents qui font parfois sentir l'influence des célébrations.[33]

Si, pour la forme, les figures d'Eusèbe et de Carpien peuvent fournir un précédent convaincant pour le choix des prophètes, les raisons qui ont conduit à cette innovation sont cependant plus complexes.[34] La littérature arménienne offre une exégèse particulière sur les tables des canons (*xoran*) qui sont dotées d'une symbolique résumant l'économie du salut. Le dixième canon figure la perfection de la sainte Église qui comble les manques de l'ancienne loi. Les prophètes comme les apôtres sont évoqués par ces commentaires. Ainsi, les oiseaux pêcheurs figurent les apôtres pêcheurs d'hommes. Quelques-uns de ces oiseaux sont tournés vers des coqs car les apôtres traduisaient ce qu'avaient prédit les prophètes et ils prêchaient la même religion.[35] Les commentaires sur les *xoran* ont, certes, pu conforter voire alimenter cette iconographie, mais ils sont trop peu précis pour en avoir constitué le fondement.[36]

Idée fondamentale dans les commentaires scripturaires, la complémentarité des deux Testaments peut se refléter dans des éléments divers de l'iconographie. Dans les tétraévangiles, les frontispices et les illustrations préliminaires l'expriment parfaitement.[37] Cependant, cela n'explique qu'en partie l'émergence ponctuelle des prophètes dans les tables des canons.

[31] Ibid.

[32] Ch. Renoux, *Le Codex arménien Jérusalem 121, II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits, Introduction, textes et notes,* PO 36, fasc. 2, 168 (Turnhout, 1971), [79] 217.

[33] Ce procédé de correspondance entre les prophètes se constate dans certains décors monumentaux à Byzance. Popovich, "Compositional and Theological Concepts," 297, note, à propos de la convergence des textes vers la Passion du Christ, que même des textes relatifs à la Nativité comme Michée font partie des lectures de la Semaine Sainte. Cf. Papamastorakis, "Οἱ προφῆτες στὴν Παναγία τοῦ Ἄρακος," 71–89 et plus récemment idem, *Ο διάκοσμος του τρούλου,* 168–74, 333.

[34] Voir supra, pp. 121–22 et note 12.

[35] S. Der Nersessian, *Manuscrits arméniens illustrés des Xe, XIIIe, XIVe siècles de la Bibliothèque des Pères Mekhitaristes de Venise* (Paris, 1937), 59–60; cf. eadem, *Armenian Manuscripts in the Walters Art Gallery* (Baltimore, 1973), 28.

[36] Contrairement au caractère temporaire de l'iconographie discutée, les commentaires conservés s'étalent dans le temps entre le VIIe et le XVe siècle. Pour la traduction de deux commentaires élaborés par les théologiens Stepʿanos Siwnecʿi et Nersēs Lambronacʿi, voir J. Russell, "Two Interpretations of the Ten Canon Tables," dans Mathews, *Gospel Iconography,* 206–11.

[37] Pour les manuscrits byzantins voir A. Weyl Carr, "Gospel Frontispieces from the Comnenian Period," *Gesta* 21 (1982): 4–6. Le Sacrifice d'Abraham qui précède le récit évangélique dans nombre d'évangiles arméniens en est l'exemple le plus caractéristique. Les oiseaux entrelacés sont également dotés de la symbolique de l'union.

Les prophètes comme témoins de la complémentarité des deux Testaments apparaissent autant en Orient qu'en Occident,[38] parfois dans des images introduisant les évangiles. Or, les tables de canons de Rabbula sont bien loin des en-têtes des manucrits byzantins: tantôt associés en un seul panneau ornemental, tantôt regroupés avec d'autres figures, les prophètes ne portent pas de rouleaux inscrits. Leur présence, de même que la configuration des personnages, se justifie par leur évocation dans les premiers versets du texte.[39] Aucun exemple ne leur réserve le cœur des panneaux, au-dessus des concordances. L'association des prophètes aux tables des canons n'est attestée que dans l'évangile géorgien de Gelati, de la seconde moitié du XIIe siècle. Or, ici le procédé est différent. Les prophètes font partie d'un ensemble iconographique qui se développe autour des canons; ces figures sont disposées dans des médaillons au-dessus de chaque construction. La séquence commence par le Sacrifice d'Abraham à quoi répond la figure de Sophonie face aux flammes. Suivent quatre autres prophètes mais le cahier se clôt par les figures de Jean Chrysostome en train d'écrire et d'une Déisis autour d'un Christ Emmanuel. Les prophètes sont représentés en pied à une échelle minuscule, sans rouleaux inscrits. Comme l'a remarqué Der Nersessian, ces préfigurations de l'Incarnation et de la Passion introduisent au texte de l'évangile.[40] Cependant, il faudrait également voir dans ces évocations du sacrifice une allusion plus précise à l'usage liturgique du livre même des évangiles. C'est ainsi qu'on peut comprendre la correspondance entre le sacrifice d'Abraham au début du cahier et la Déisis à la fin; de même la présence de Jean Chrysostome se justifie par sa qualité d'auteur de liturgie.[41]

L'analyse menée jusqu'ici a permis de mieux cerner les différences dans la structure interne des ensembles prophétiques. Les cas les plus complexes sont ceux des deux cahiers

[38] C'est sans doute pour visualiser l'unité des Écritures que des prophètes apparaissent dans les frontispices de l'évangile d'Othon III, où les portraits des évangélistes deviennent des images triomphales, les auteurs figurant dans des mandorles entourées de nuées avec leurs symboles et des prophètes en buste escortés par des anges. L'évocation picturale des Écritures est particulièrement caractéristique dans le portrait de Matthieu sous les pieds duquel, Abraham déploie un rouleau; de plus cinq codices empilés dans le giron de chaque auteur font sans doute allusion au Pentateuque: F. Mütherich et K. Dachs, *Das Evangeliar Ottos III. Clm 4453 der Bayerischen Staatsbibliothek München* (Munich–Londres–New York, 2001), 39–45 pour les portraits et pls. 16, 30, 42, 56.

[39] H. Buchthal, "An Illuminated Byzantine Gospel Book of about 1100 A.D.," *Special Bulletin of the National Gallery of Victoria* (Melbourne, 1961): 8; S. Der Nersessian, "Recherches sur les miniatures du Parisinus graecus 74," *JÖB* 21 (1972): 109; S. Tsuji, "The Headpiece Miniatures and Genealogy Pictures in Par. Gr. 74," *DOP* 29 (1975): 165–203. Un cas à part sont les homélies de Jacques de Kokkinobaphos, où David et Isaïe apparaissent entre les colonnes d'un frontispice en forme de temple.

[40] Der Nersessian, *Walters Art Gallery,* 28, énumère ces figures: fol. 5v: Sacrifice d'Abraham; fol. 6: Sophonie face aux flammes; fol. 6v: Isaïe avec le charbon ardent; fol. 7: Jérémie; fol. 7v: Ezéchiel; fol. 8: Daniel; fol. 8v: David; fol. 9: Salomon avec une icône de la Vierge à l'Enfant; fol. 9v: Jean Chrysostome en train d'écrire; fol. 10: Déisis autour du Christ Emmanuel.

[41] Cf. C. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church* (Londres, 1982), 164–225. Pour la Déisis dans les frontispices des manuscrits comme image-témoin de la divinité du Logos, voir Weyl Carr, "Gospel Frontispieces," qui, dans certains cas, reconnaît la convergence de cette fonction avec celle de l'intercession. L'hypothèse de cette double fonction est avancée pour l'évangile nº 3 du Patriarcat grec d'Istanbul et les deux évangiles géorgiens de Djruc'i et de Gelati. Dans la Déisis de ce dernier, au fol. 10, des anges portant les symboles de la Passion soulignent le caractère sacrificiel de la composition ainsi que les abréviations EM et θυ de part et d'autre du médaillon central. Cet exemple rare sinon unique de la Déisis avec les symboles de la Passion associé aux canons est suivi par une autre Déisis en pleine page, face au début de Matthieu, où le Christ figure adulte.

abondamment illustrés. Dans le J2660, l'importance des prophètes est telle que les figures d'Eusèbe et de Carpien sont réjetées dans les marges de l'épître cédant la place à Isaïe et Michée.[42] Pourquoi un si grand nombre de prophètes dans ce cahier préliminaire? En tout cas, la disposition de ces deux figures en tête du cortège et au-dessus de l'épître fait de l'Incarnation le message primordial. C'est aussi dans ce même manuscrit que le choix des prophètes dépasse les perspectives messianique et liturgique déjà énoncées. La présence de quatre figures, propre à cet évangile, est-elle une expérience de Ṙoslin? Ou répond-elle à des besoins particuliers relevant de la production de ce livre?

Pour trois de ces extraits nous n'avons pas pu identifier d'usage liturgique. Ce n'est pas un hasard s'ils apparaissent tous dans le même manuscrit, le J2660, dont le cortège prophétique est de loin le plus étoffé. L'annonce du Christ en majesté selon Ezéchiel 1:26 (Fig. 10) se retrouve d'ailleurs en marge de l'image triomphale du Christ, dans le frontipice du Marc. gr. Z540 avec Isaïe 6:1.[43] Dans l'évangile grec, l'importance accordée au trône est significative de la complémentarité des deux Testaments sous l'autorité du Christ (comme l'affirme son rouleau Mt 28:18); cela est énoncé par la juxtaposition et la complémentarité des inscriptions. Ezéchiel avec sa vision du trône confère une dimension eschatologique au début des canons; dans la page opposée, la figure de David (Fig. 11) prolongeant la prédiction messianique des prophètes précédents dans l'économie du salut. Dans cet ordre d'idées le début de ce cahier se fait aussi l'écho des frontispices des évangiles médiobyzantins.

On aurait attendu Habacuc près de Daniel, qui n'est pas représenté, plutôt qu'en face de Jonas. Or, cette association souligne la symbolique de la Résurrection associant les deux prophètes et accordant parfaitement le texte de leurs rouleaux.[44] À l'annonce du salut succède l'association de Joël et d'Osée dont les rouleaux se font face dans un dialogue assez ambigu: appel à la pénitence, vision millénariste, ou confirmation de la promesse du salut? (cf. p. 152).

Le J2660 n'a pas de pages dédicatoires selon le modèle des *xoran,*[45] mais il contient, à la fin du volume, le portrait de Keran et de Lewon, qui l'a commandité à l'occasion de son mariage. L'importance du cortège des prophètes dans ce manuscrit est sans doute liée au fait que le codex fut destiné au prince héritier. Certes, le trône de Cilicie est, en principe, éloigné de l'origine davidique revendiquée par les Bagratuni et de la perspective biblique de l'historiographie nationale reflétée par le décor extérieur d'Ałtamar.[46] En revanche, la cour de Sis développe ses propres aspirations impériales qui se manifesteront pleinement

[42] Aucun autre manuscrit arménien n'opte pour cette disposition.

[43] Weyl Carr, "Gospel Frontispieces," 7.

[44] Le canon byzantin des neuf odes et le canon hiérosolymitain conservé en géorgien ont pour quatrième ode Habacuc 3:2–19. Les hymnaires arméniens ont également une ode à Habacuc 3:2, suivie par une ode à Jonas; ces odes sont des types de la Résurrection et sont chantées le dimanche. Habacuc est régulièrement représenté dans les coupoles des églises byzantines à partir de la fin du XIIIe s.; cf. Papamastorakis, *Ο διάκοσμος του τρούλου,* 233–337.

[45] Cf. Figs. 29–30. Pour les pages dédicatoires qui sont aussi une innovation de la production livresque en Cilicie, voir Der Nersessian, *Miniature Painting,* 49–50, 53 n. 16, figs. 117–18, 164–69; eadem, *Walters Art Gallery,* 85, figs. 53–54.

[46] Certaines sources arméniennes retracent une telle ascendance pour la famille des Roubenides à travers le roi Gagik II d'Ani: N. Garsoïan, "Reality and Myth in Armenian History," dans *The East and the Meaning of History, International Conference (23–27 November 1992)* (Rome, 1994), 134 et n. 103; cf. infra, note 134.

avec Lewon.[47] Confrontées au portrait dédicatoire, les pages finales des concordances semblent moins obscures. Le geste prédit par Joël est accompli par le Christ en faveur de Lewon.[48] Pour l'eschatologie arménienne, le dernier roi viendrait de l'Occident,[49] mais l'idée du souverain justicier semble sous-jacente dans cette correspondance; en tout cas, nous avons affaire à une iconographie personnalisée, adaptée selon le statut du commanditaire et sans doute conditionnée par la destination du manuscrit à la dévotion privée.[50]

Incorporant Moïse et Jean-Baptiste dans le cahier préliminaire de l'évangile de Malatʿya, Ṙoslin n'ajoute pas seulement deux nouvelles figures dans les tables.[51] Il crée une Déisis (Figs. 28–30) dont la disposition, interrompue mais sans ambiguïté, exploite pleinement le contenu du cahier: exaltation de l'Incarnation prédite par les prophètes et accomplie en la Vierge, intercession par la prière dédicatoire. La Déisis en conclusion des canons apparaît dans le J251, et regroupe, autour du Christ Emmanuel surmonté par un médaillon avec la colombe de l'Esprit Saint, les intercesseurs et deux anges; elle est doublée par David dans la première page dédicatoire.[52] Variant sur ce thème, le peintre instaure un lien entre les deux figures qui sont assimilées aux prophètes: leur attribut est commun aux autres prophètes, mais le geste leur est propre et souligne la continuité de la séquence, de la loi mosaïque à l'avènement du Christ. Dernier des prophètes et premier témoin du Christ, comme l'indiquent sa place et son texte, Jean-Baptiste est également représenté ici en qualité d'intercesseur introduisant la prière dédicatoire.

### Les prophètes dans le récit évangélique

Deux modes de représentation se distinguent d'emblée et conditionnent l'iconographie.

*Les prophètes auteurs de leurs versets.* Il s'agit de noter une citation rapportée dans l'évangile par la figure prophétique correspondante. Si des apparitions analogues se retrouvent dans les manuscrits grecs, ce n'est jamais le cas dans les tétraévangiles. Ce dispositif

[47] H. Evans, "Imperial Aspirations: Armenian Cilicia and Byzantium in the 13th Century," dans *Eastern Approaches to Byzantium. Papers from the Thirty-Third Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Warwick, March, 1999,* éd. A. Eastmond (Aldershot, 2001), 243–56; I. Rapti, "Un *melismos* arménien et la politique de l'image de Lewon II (1269–1289)," *CahArch* 50 (2002): 161–74.

[48] À Tokalı, Joël adresse le même texte inscrit sur son rouleau aux nations représentées par deux rois vêtus du loros en tête d'un groupe compact: A. W. Epstein, *Tokalı Kilise. Tenth-Century Metropolitan Art in Byzantine Cappadocia,* DOS 22 (Washington, D.C., 1986), 76, fig. 97.

[49] Garsoïan, "Reality and Myth," 142.

[50] Der Nersessian, *Miniature Painting,* 52, fig. 640. Le colophon principal (A. Matʿevosyan, *Hayerēn jeṙagreri yišatakaranner žg dar;* Colophons des manuscrits arméniens, XIIIe s. [Erévan, 1984], 317–19) ne mentionne pas la destination du manuscrit à une fondation religieuse; la prière versifiée au fol. 287v face au portrait pourrait conforter cette hypothèse. B. Narkiss, *Armenian Art Treasures of Jerusalem* (New York, 1979), 149, note que le manuscrit fut commandité par le catholicos. Pour l'histoire du manuscrit qui demeure en possession de la cour puisqu'en 1312 il est acquis par Ōšin (1308–20), époux de Zapel, voir N. Połaryan, *Mayr Cʿucʿak,* 7:277.

[51] Cf. Der Nersessian, *Miniature Painting,* 65. Jean-Baptiste fait parfois partie de certains cortèges prophétiques dans les coupoles avec des figures telles que Gédéon et Jacob. H. Belting, C. Mango et D. Mouriki, *The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul,* DOS 15 (Washington, D.C., 1978), 50 et 71: l'association avec la Déisis trouve un parallèle dans les mosaïques de Pammakaristos, où les prophètes rejoignent le cortège des figures sacrées dont l'intercession est évoquée par le cantique funéraire.

[52] Der Nersessian, *Miniature Painting,* figs. 285–86. Cette Déisis est à plusieurs titres comparable à celle qui se trouve à la fin des concordances dans l'évangile de Gelati; cf. supra, note 39.

semble sans avenir dans l'enluminure arménienne où les prophètes figureront plus tard comme auteurs au début de leurs livres dans divers recueils.

*Les prophètes dans les compositions.* Les prophètes interviennent en tant qu'agents narratifs apportant aux épisodes la caution de leurs prédictions et de leurs témoignages. Ce système n'est pas inconnu dans l'iconographie byzantine où les évangiles de Rossano et de Sinope offrent l'antécédent le plus ancien. Prophètes et sujets néotestamentaires se côtoient dans les psautiers à illustrations marginales, moins souvent dans d'autres recueils ou sur d'autres supports. Quant aux décors monumentaux, de la Pentecôte de Tokalı à la Crucifixion de Sopočani pour ne mentionner que deux des exemples qui se multiplient à partir du XIIIe siècle, les contextes iconographiques, d'une grande diversité, n'offriront pas de parallèle *stricto sensu* à nos images.[53] Même dans notre petit groupe de manuscrits, les épisodes et les passages où figurent des prophètes varient d'une œuvre à l'autre. Le fait que leur présence n'est pas systématique suggère que ce procédé plastique fut délibérément adopté pour des versets choisis.

C'est pourquoi nous allons discuter les manuscrits séparément; nous tenterons d'associer ces images sur un canevas d'idées pour chaque œuvre avant d'émettre des hypothèses pour l'ensemble de cette iconographie. L'analyse commencera par l'évangile produit à Gṙner pour l'évêque Jean, frère de Het῾um I, où seul le premier système est appliqué, pour continuer ensuite avec les deux autres manuscrits par ordre chronologique.

FGA 56.11 (1263)

Le premier système, celui des prophètes qui marquent leurs citations, est le seul employé dans l'évangile FGA 56.11, qui semble accorder une importance particulière aux citations vétérotestamentaires puisque leur provenance est systématiquement notée à l'encre noire dans l'entrecolonnement.[54] Ces renvois semblent d'une main différente de celle du copiste mais contemporaine—le manuscrit contient d'autres annotations.[55] Les prophètes sont représentés à côté de leurs prédictions, mais sans que leur texte soit écrit sur leurs rouleaux déployés.

Au fol. 20v, près de Mt 4:14, après la Tentation du Christ, la figure du prophète Isaïe souligne le texte de son livre (Is 8:23–9:1) rapporté par Matthieu (Fig. 31). Il s'agit d'une prédiction du salut, puisque c'est l'accomplissement de la prophétie: "[dans le passé il a humilié] le pays de Zabulon et le pays de Nephtali, [mais dans l'avenir il glorifiera] la route de la mer au-delà du Jourdain, le district des nations; le peuple qui se trouvait dans les

[53] Narkiss, *Armenian Art Treasures,* 51, considère les prophètes dans les compositions comme un emprunt à Byzance, et l'association avec les canons comme une innovation de Ṙoslin. Les apparitions prophétiques dans l'iconographie byzantine n'ont pas encore fait l'objet d'une étude comparée. À propos du psautier de la Ricardianne Fl. 323, fol. 14, H. Buchthal, *Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem* (Oxford, 1957), 42, pl. 52a, note ces apparitions comme un élément typologique des provinces orientales de l'empire. Quelques apparitions comparables sont attestées à Geraki dans le Péloponnèse et, à la fin du XIIe siècle, en Serbie: V. J. Djurić, *Sopočani* (Belgrade, 1991), figs. 10 et 33. Dans le réfectoire de Patmos, David avec un rouleau blanc et saint Côme de Maiouma, portant le cantique du samedi saint, émergent derrière des édifices qui se dressent à l'arrière-plan de la Lamentation du Christ: A. Orlandos, *Ἡ Ἀρχιτεκτονικὴ καὶ αἱ βυζαντιναὶ τοιχογραφίαι τῆς Μονῆς τοῦ Θεολόγου Πάτμου*, Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 28 (Athènes, 1970), 236, pl. 94.

[54] Ces citations sont numérotées, et la numérotation recommence à chaque évangile.

[55] Der Nersessian, *Freer Gallery,* 55.

ténèbres a vu une grande lumière; sur ceux qui habitaient les obscurs parages de la mort une lumière s'est levée." L'évangile rapporte le passage correspondant d'Isaïe d'une manière plus succincte,—sans ce qui est ici entre crochets—pour montrer que le salut s'adresse à tous les peuples.

Aucun des deux extraits n'a d'application liturgique, et cette citation ne saurait trouver de pendant sur les rouleaux des prophètes dans l'iconographie byzantine. Sans importance dramatique, le passage ne se prête pas à l'illustration, il ne fait même pas partie des tetraévangiles abondamment enluminés, Par. gr. 74 et Laur. VI 23.

Au fol. 30v, on retrouve Isaïe qui pointe son index vers le Christ, représenté plus haut dans la même marge, assis sur un rocher et bénissant en direction du texte (Fig. 32). La figure de Jésus est face à la prédication eschatologique inspireé au Seigneur par la foi manifestée du centurion dont il guérit l'enfant (Mt 8:11–12).[56] Isaïe n'est pas figuré à côté du verset 53:5 de son livre qui clôt la péricope et qui est copié dans la colonne droite du texte. Or, la correspondance établie entre les deux figures par leur représentation du même côté de la page et par le geste du prophète visualise le rapprochement entre les deux Testaments. De plus, montrant celui qui "a pris nos infirmités," Isaïe non seulement désigne Jésus comme Sauveur mais rapproche de la vision du Jugement la guérison prédite par lui et opérée par le Christ, de manière à mettre en valeur le sens allégorique du miracle.

Le verset d'Isaïe clôt une séquence narrative de quatre guérisons miraculeuses que l'on voit souvent illustrées dans les programmes développés mais avec un seul exemple d'apparition du prophète dans le FGA 32.18. Si aucune de ces péricopes évangéliques n'a d'usage dans la liturgie arménienne, le verset d'Isaïe fait partie d'une série importante de lectures prophétiques introduisant la catéchèse qui précède le Carême.[57] Il est également repris dans la prière de la troisième heure du dimanche après l'hymne à Sion et à Jérusalem qui suit l'annonce de l'Incarnation par le même prophète Is 7:14.[58] En outre, le verset est cité tel quel, toujours à propos des guérisons des infirmités et des souffrances, par la catéchèse attribuée à Grégoire l'Illuminateur, où l'accomplissement des prédictions des prophètes est une idée maîtresse.[59]

Dans l'art byzantin, une seule occurrence de ce verset est attestée à l'église Saint-Néophyte à Chypre, où Isaïe est représenté au pinacle du plafond avec Moïse et David.[60] En dessous, Jérémie figure dans un compartiment à part. Le cycle de la Passion dans le registre inférieur court sur tous les murs du naos, mais le panneau se situe au-dessus de la Descente de la Croix entre le Chemin de Croix et la Crucifixion. Dépourvue d'éléments

[56] "Beaucoup viendront du levant et du couchant prendre place avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux tandis que les sujets du royaume seront jetés dehors, dans les ténèbres; là seront les pleurs et les grincements de dents."

[57] Renoux, *Le Codex arménien Jérusalem 121,* 233–37. C'est la treizième lecture et elle comporte l'intégralité du chapitre 53 préfigurant la Passion.

[58] S. P. Cowe, *Commentary on the Divine Liturgy by Xosrov Anjewacʿi* (New York, 1991), 27, cite le commentaire de Yovhanēs Ōjnecʿi sur ces citations d'Isaïe révélatrices du rôle de ce livre dans la célébration.

[59] R. W. Thomson, éd., *The Teaching of Saint Gregory. An Early Armenian Catechism* (Cambridge, Mass., 1970; reimpr. New Rochelle, 2001), §449, 135. Pour l'usage de l'Ancien Testament voir aussi l'introduction, notamment 8–13, 32–36 et 42–43. Pour ce texte comme source iconographique, voir Mathews, *Gospel Iconography,* 94, 117, 158, 161–62.

[60] C. Mango et E. J. W. Hawkins, "The Hermitage of St. Neophytos and Its Wall-Paintings," *DOP* 20 (1966): 143, fig. 24.

narratifs et compte tenu de sa fonction propédeutique, cette formule fut élaborée en tant que commentaire de l'épisode tout entier; ne privilégiant aucun des miracles relatés, elle souligne la dimension morale des guérisons ainsi que la relation des figures dans l'économie du salut.[61]

Au fol. 42 (Fig. 33), Jonas est réjeté par un poisson à côté du verset Mt 12:40, où Jésus annonce sa mort qu'il compare au séjour de Jonas dans le ventre de la baleine (Jon 2:1). Contrairement à l'iconographie habituelle des représentations ciliciennes, Jonas est nu selon le type antique.[62] La baleine prend la forme d'un gros poisson et non d'un monstre marin. Cette formule succincte est régulièrement reprise dans des manuscrits plus tardifs, notamment des hymnaires et des psautiers.

Étant donné le caractère narratif du verset, on ne s'étonne pas que les représentations byzantines du prophète ne lui attribuent jamais ce texte.[63] Dans les manuscrits, ce passage n'est jamais illustré, pour la même raison et, sans doute, parce qu'il n'est pas lu lors de l'office. En revanche, si l'importance liturgique du livre de Jonas, qui est lu en entier lors de la vigile pascale, n'offre pas de raison suffisante pour expliquer l'illustration de ce passage, elle accentue sûrement sa valeur de préfiguration de la Résurrection.

La catéchèse de Grégoire l'Illuminateur cite ce verset pour suggérer que la Résurrection était bien annoncée aux Juifs, rappelant pour cela nombre de citations scripturaires, dont la prophétie d'Isaïe: "je poserai une pierre précieuse dans les fondations de Sion" (Is 28:16).[64]

La miniature suivante, au fol. 42v,[65] qui correspond à Mt 12:42, est aussi en relation avec l'histoire de Jonas (Fig. 34). C'est une vision eschatologique en réponse au signe demandé par les Pharisiens: comme le peuple de Ninive qui a fait pénitence à l'appel de Jonas, la reine de Saba se relèvera aussi parmi les morts car elle est venue des confins du monde pour écouter la sagesse de Salomon. Salomon est représenté siégeant en tenue princière et coiffé d'une couronne byzantine en train de converser avec la reine de Saba qui se tient devant lui, désignée par les mots *արքայ կին* (roi-femme). Vêtue d'une robe bordée de pierreries, elle est parée d'une couronne avec des pendeloques. Cette iconographie se retrouve dans le V376, recueil contenant les livres de Salomon et de Job, où les deux figures accompagnent le Cantique des cantiques ainsi que dans la bible M4243, au début des Proverbes.[66] La différence entre ces trois images porte sur leur fonction par rapport au texte: dans ces deux derniers cas, il s'agit de frontispices avec portrait d'auteur. Or, illustrant le verset néotestamentaire qui relate la rencontre de Salomon avec la reine de Saba, la scène du FGA 56.11 propose un complément visuel à l'épisode de Jonas. Ce dernier dépasse le cadre de la citation; la figure de Jonas, à moitié dans la baleine, se détache du récit narratif pour

[61] Cf. infra, pp. 138–39, note 97.

[62] Voir B. Narkiss, "The Sign of Jonah," *Gesta* 18 (1979): 63–76; Der Nersessian, *Miniature Painting,* 65–67 et 118.

[63] Les représentations byzantines de Jonas comportent les plus souvent le verset 2:3 ("j'ai crié dans la détresse"), verset fréquemment cité dans l'ode de Jonas, et Jon 4:2 (les paroles de prière: "n'est-ce point là que je disais lorsque j'étais encore dans mon pays?"): A.-M. Gravgaard, *Inscriptions of Old Testament Prophecies in Byzantine Churches: A Catalogue* (Copenhague, 1979), 69–72.

[64] Thomson, *Teaching of Saint Gregory,* §479, 146–47.

[65] Der Nersessian, *Freer Gallery,* fig. 228.

[66] Der Nersessian, *Miniature Painting,* figs. 306, 312. Les deux personnages nimbés se tiennent l'un en face de l'autre, et Salomon bénit la reine.

devenir une image plutôt emblématique, en fait évocatrice de l'histoire dans son ensemble. Plus qu'une simple préfiguration du sacrifice, comme l'entend le texte, l'image suggère aussi la manifestation de Dieu à travers les prophètes, que les sages savent reconnaître.[67] Le cas exemplaire de la reine de Saba relève donc de l'idée courante dans l'évangile, comme dans son illustration, de la reconnaissance du Christ par les gentils et non pas le peuple élu; or, le recours à cette image, sans parallèle nous semble-t-il dans ce contexte, est une innovation de l'enlumineur ainsi qu'un commentaire visuel.[68]

C'est dans le même ordre d'idées qu'on comprendra l'apparition suivante d'Isaïe, au fol. 44, à côté de son texte, Is 6:9–10 que rapporte, avec quelques modifications, Mt 13:14–15 (Fig. 35). Jésus explique aux disciples pourquoi il parle en paraboles;[69] annonçant la guérison, il affirme que le peuple d'Israël refuse de voir la réalité par peur de guérir. Dans l'iconographie byzantine, ce verset ne figure pas sur les rouleaux que porte le prophète, et le passage n'est pas illustré. Le récit évangélique continue, sur le même thème et avec le même vocabulaire, par l'éloge des disciples qui voient et entendent ce que les prophètes et les justes n'ont ni vu ni entendu. Cela semble s'accorder à l'idée de la reconnaissance du Seigneur énoncée dans la miniature précédente.

En effet, les diverses accusations morales que les commentateurs adressent aux juifs s'appuient parfois sur les livres des prophètes. Ainsi Ambroise, *Ep.* 74.3, "ils ont des yeux mais ils ne voient pas, des oreilles mais ils n'entendent pas," ou Augustin, *Adv. Jud.* 9, "peuple obstiné" offrent des exemples représentatifs. Cette vision du judaïsme est d'ailleurs largement partagée par les commentateurs syriens de l'antiquité tardive.[70] Si la prédication de Grégoire l'Illuminateur ne partage pas ce ton polémique mais souligne l'importance de l'ancienne loi pour son accomplissement dans la nouvelle loi, elle adopte un vocabulaire aussi sévère pour "la race pécheresse et insensée" qui mit à mort ceux qui annonçaient la vérité.[71]

*Jean-Baptiste comme prophète*

Le Précurseur ne relève qu'en partie de l'iconographie prophétique en raison du rôle dramatique du personnage dans le texte et de l'habitude de le représenter, notamment dans la scène du Baptême. Son apparition isolée est récurrente parmi les illustrations marginales et, comme nous le remarquerons, met en valeur sa vocation prophétique. Notons

[67] Cf. Thomson, *Teaching of Saint Gregory*, §345–46, 96.

[68] Bien que l'apparence vestimentaire et la légende soulignent la dignité royale du personnage, son insertion dans cette séquence prophétique nous incite à mettre en relation l'image avec l'identification de la Sibylle à la reine biblique, attesté chez Michel le Syrien et le Pseudo-Épiphane. Cf. M. Le Merrer, "Des Sibylles à la Sapience dans la tradition médiévale," *Mélanges de l'École Française de Rome Moyen Âge* 98.1 (1986): 13–33, et G. Frasson, *Pseudo-Epiphanii Sermo de Antichristo (Armeniaca de fine temporum). Introduzione, testo critico, versione latina e note* (Venise–San Lazzaro, 1976), LXI.

[69] Mt 13:14–15: "vous aurez beau entendre, vous ne comprendrez pas; vous aurez beau voir, vous n'apercevrez pas. C'est que l'esprit de ce peuple s'est épaissi: ils se sont bouché les oreilles, ils ont fermé les yeux, de peur que leurs yeux ne voient, que leurs oreilles n'entendent, que leur esprit ne comprenne qu'il ne se convertissent et que je ne les guérisse." Is 6:9–10 correspond à la vocation du prophète.

[70] S. D. Benin, "Commandments, Covenants and the Jews in Aphrahat, Ephrem and Jacob of Sarug," dans *Approaches to Judaism in Medieval Times*, éd. D. R. Blumenthal (Chico, Calif., 1984), 135–50. Ces textes furent traduits et diffusés en arménien.

[71] Thomson, *Teaching of Saint Gregory,* §338–40, 94–95.

qu'il est d'abord figuré à deux reprises, sur les deux faces du même feuillet, pour accompagner Mt 3:1–16. Au fol. 18, Jean se tient de face mais en contorsion, la tête penchée vers la droite en train de recevoir l'inspiration divine de la main de Dieu (Fig. 36). De sa main gauche il porte un rouleau blanc et, repliant la main droite, il esquisse un geste de bénédiction. Il est vêtu à l'antique, mais d'abondantes touches noires sur la partie nue du bras suggèrent aussi la mélote. C'est cette tunique en peau de chameau qu'il revêt au verso (Fig. 37), à côté du verset qui décrit son apparence (Mt 3:17).

La répétition de la figure au sein d'une même lecture est, certes, insolite même si cette dernière fait partie du canon de la bénédiction des eaux, lu le jour de l'Épiphanie.[72] Descriptive, la seconde représentation souligne le régime ascétique de Jean. En revanche, dans la première image, Jean ne fait même pas le geste rhétorique qui caractérise les scènes de prédication; presque indépendante du texte, la figure évoque par son attitude l'évangéliste homonyme.[73] Le segment de ciel avec la main de Dieu que ne justifient pas le texte ni la tradition iconographique est peut-être une contamination par la scène du Baptême. La différence d'échelle entre les deux miniatures semble également volontaire, pour privilégier la qualité du prophète inspiré par Dieu; cet aspect l'emporte de nouveau sur la prédication au fol. 156v, face à Lc 3:2, où Jean-Baptiste, vêtu à l'antique, déploie un rouleau de ses deux mains de la même manière qu'Isaïe au fol. 20v.

Pour conclure sur ce manuscrit, on remarque que les représentations prophétiques se trouvent toutes dans le récit de Matthieu ainsi que la prédilection pour Isaïe.[74] De plus, il apparaît clairement que ces illustrations, insolites pour le récit évangélique, s'articulent et se comprennent autour d'un fil conducteur commun qui relève de la reconnaissance du Seigneur non par les élus mais par ceux qui constitueront l'Église *ex gentibus*.

Les deux tétraévangiles où des prophètes prennent part à l'action illustrée sont des œuvres de Tʿoros Ṙoslin et présentent plusieurs ressemblances quant à la constitution de leurs programmes, l'iconographie et le style: (1) le WAM 539, contemporain de l'évangile précédent et dont il a déjà été question pour les tables des canons; et (2) le FGA 32.18, non daté mais certainement postérieur, plus proche de l'évangile de Malatʿya (M10780, 1268) et attribué à la fin des années 1260.

### WAM 539

Dans le texte, cet évangile comporte une seule représentation de prophète dont l'identification est certaine. Or, deux autres compositions méritent aussi d'être examinées pour l'usage des citations vétérotestamentaires insérées dans des contextes relatifs à l'accomplissement des prophéties.

Au fol. 174, l'Entrée à Jérusalem se déroule selon le schéma consacré: Jésus avance sur l'ânesse que Pierre conduit vers la ville représentée par une construction complexe sans muraille, où un groupe accueille le Seigneur (Fig. 38). Sous un ciborium au sommet de l'édifice, Zacharie déploie un rouleau où, comme dans les cahiers préliminaires, l'on lit

[72] Notons qu'au folio suivant une autre miniature illustre cette lecture: l'épisode préalable au Baptême de la rencontre de Jean avec Jésus: Der Nersessian, *Freer Gallery*, fig. 210.

[73] Der Nersessian, *Miniature Painting*, figs. 98, 412, 422.

[74] Nous avons déjà constaté la place primordiale d'Isaïe dans les canons qui va de pair avec sa prédominance dans la liturgie et l'exégèse. Parmi les auteurs de l'Ancien Testament Isaïe est le plus lu et commenté: J. Dumortier, "À propos du commentaire sur Isaïe de saint Jean Chrysostome," *REG* 95 (1982): 174–77.

Zc 9:9: *ուրախ լեր յոյժ դուստր* ("exulte de toutes tes forces, fille [de Sion]").[75] Or, ici il n'a pas l'apparence d'un vieillard que lui attribuent les tables des canons l'assimilant au père de Jean-Baptiste, mais d'un homme âgé, le front largement dégarni, rendu de profil. Ce type facial est fort insolite pour Zacharie alors qu'Ulpius le Romain et Denys de Fourna suggèrent l'alternative du jeune homme imberbe.[76]

La prophétie est rapportée dans Mt 21:4–5 comme dans Jn 12:14–15, mais non par le récit de Marc illustré ici. Or, la présence de prophètes dans la scène des Rameaux n'est pas pour autant exceptionnelle. Zacharie apparaît aussi dans le tétraévangile grec de Berlin qu. 66, au fol. 65v, conformément au récit de Matthieu qu'accompagne la miniature.[77] Il émerge à gauche derrière une colline et brandit un rouleau dont le texte n'est plus lisible. Il occupe la même place à l'église de Tigran Honencʿ[78] à Ani ainsi que sur deux revêtements d'icônes géorgiens (icône de Šemokmedi et triptyque d'Acq'ur). Dans l'évangile copte-arabe de l'Institut Catholique le prophète, un homme âgé portant un rouleau maintenant illisible, montre l'ânon alors que le psautier Vatopedi 760, fol. 19v, associe David à la scène correspondant au Ps 8:3.[79]

Notre composition se distingue par la place accordée à Zacharie à l'intérieur de la ville sainte. Dans certains exemples susmentionnés, des têtes de spectateurs apparaissent entre les sommets des constructions; la présence d'une église est également suggérée mais rarement prédominante comme dans l'image en question. C'est dans l'évangile d'Hałbat (M6288) de 1211 que l'on retrouve un élément comparable mais plus proche d'une église arménienne par sa toiture triangulaire.[80] Si la source de notre miniature est un manuscrit provincial comme le Berlin qu. 66 ou oriental partageant cette iconographie, l'interprétation de Ṙoslin est encore une fois personnalisée et sans doute réfléchie: déplacé du côté des témoins, le prophète se trouve au cœur de la ville sainte, à l'intérieur du Temple, d'où son appel messianique s'adresse à Jérusalem en reconnaissance du Seigneur et en preuve de l'accomplissement des prophéties.

Dans les deux autres compositions, l'insertion des citations vétérotestamentaires est différente; dans le Jugement Dernier, deux versets prophétiques rejoignent des extraits évangéliques et des légendes explicatives sans apparition d'auteur. Pour ce qui est du Christ au Temple à douze ans, le récit ne justifie pas une telle intervention. Les rouleaux déployés dans la partie gauche relèvent, du moins pour la forme, de la même iconographie

[75] Cf. supra, p. 125 et pp. 149, 151, et 153.

[76] Zacharie est parfois représenté jeune comme dans le frontispice collectif des prophètes mineurs du prophétologion grec Taur. B.I.2 (Lowden, *Prophet Books,* fig. 17) et dans la bible d'Erznka (Der Nersessian, "La Bible d'Erznka," fig. 384). La confusion avec le père du Baptiste est due au fait qu'en grec les deux noms sont identiques; Lowden, *Prophet Books,* 71 et 73. C'est en raison de cette assimilation qu'il figure à côté de l'entête de Luc dans l'évangile de Melbourne et dans le Par. gr. 74; cf. Buchthal, "An Illuminated Byzantine Gospel Book," 8. À l'époque des Paléologues, le père du Baptiste rejoint avec d'autres figures de prêtres de l'Ancien Testament les cortèges prophétiques monumentaux: cf. Papamastorakis, *Ο διάκοσμος του τρούλου,* 344.

[77] G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'évangile* (Paris, 1916), 265–68, fig. 244.

[78] D'après N. et J.-M. Thierry, *L'église Saint-Grégoire de Tigran Honencʿ à Ani (1215)* (Paris–Louvain, 1993), 31. La fresque est assez abîmée à cet endroit, mais l'identification semble la plus plausible.

[79] L'épisode préliminaire de l'ânon et l'Entrée proprement dite sont répartis dans les deux compartiments voisins d'une page comportant six scènes: J. Leroy, *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés* (Paris, 1974), 162, pl. 80. (A restaurer au rouleau Zc 9:9) K. Weitzmann, "Aristocratic Psalter and Lectionary," *The Record of the Art Museum, Princeton University XIX* (Princeton, 1960), repris dans *Byzantine Liturgical Psalters and Gospels* (Londres, 1980), 105, fig. 3.

[80] Der Nersessian, *L'art arménien,* 214, fig. 165.

que les compositions présentées ci-dessus, et nous ont incité à comprendre cette miniature insolite parmi les images discutées.

La vision eschatologique de Matthieu est illustrée par trois miniatures complémentaires réparties entre les fols. 104 et 109v. Au fol. 104, les cortèges des anges portent une gloire avec le trône de l'Hétimasie derrière une croix dont le bras vertical se prolonge sur toute la longueur de l'entrecolonnement.[81] L'image de l'apparition du signe annonce—tout comme le texte, soigneusement réparti selon l'évolution dramatique du contenu—la partie narrative qui se poursuit au verso pour culminer avec le Jugement Dernier qu'on peut contempler au fol. 109v face au texte correspondant. Conformément au schéma apparu dans les évangiles au XIe siècle, le Jugement Dernier s'articule sur quatre registres (Fig. 39).[82] Nous n'allons pas analyser ici les nombreuses particularités iconographiques de cette image qui est un hapax du thème dans l'enluminure arménienne.[83] Au-dessus de la composition, l'intitulé figure en majuscules ***ՄԻՈՒՍՆ ԱՆԿԱՄ ԳԱԼՈՒՍՏ ՅԻ ՔԻ*** (la Seconde Venue de Jésus-Christ). L'inscription est interrompue par les extrémités tourbillonnantes des rouleaux constellés que déploient deux anges de part et d'autre, de manière à créer un cadre cintré pour la Déisis. On lit Is 34:4, ***եւ գալարեսցին երկինք իբրեւ զմագաղաթ*** ("les cieux s'enrouleront comme du parchemin"). Dans les écoinçons, deux autres anges sonnent de trompettes. Il s'agit de la seule référence prophétique dissociée de son auteur. Le verset n'est pas repris dans le récit de Matthieu mais correspond à l'agitation cosmique provoquée par l'apparition du signe du fils de l'homme, Mt 24:29–31, qui revient aussi dans Ap 6:14. Ce dispositif est courant dans nombre de monuments, surtout dans la périphérie de Byzance, mais seul le rouleau de notre manuscrit porte une inscription associant le motif du ciel déployé avec le livre d'Isaïe.[84]

Les autres versets cités rejoignent en guise de légendes des inscriptions désignant les composantes de l'image. Sur le fleuve des Enfers on lit Daniel 7:10 ("un fleuve de feu coulait issu de lui"). À l'étang de l'Apocalypse de Jean, on a préféré la référence canonique de Daniel. Si le passage n'est pas repris dans le texte de Matthieu, le prophète est toutefois mentionné au début du discours eschatologique, Mt 24:15, mais la forme de la punition demeure assez abstraite dans le texte évangélique. Il faut aussi noter le rôle fondamental du livre de Daniel dans la pensée eschatologique à Byzance et en Arménie comme cela transparaît dans les visions et les prédictions rapportées par l'historiographie.[85]

[81] Le texte du fol. 104 commence avec le verset Mt 24:27 et s'arrête au début de Mt 24:30; Der Nersessian, *Walters Art Gallery,* fig. 79.

[82] Dans le Par. gr. 74. On retrouve ce dispositif dans l'évangile de Gelati (XIIe s.) ainsi que dans la peinture monumentale: S. Der Nersessian, "Program and Iconography of the Frescoes of the Parecclesion," dans P. A. Underwood, éd., *The Kariye Djami,* vol. 4: *Studies in the Art of Kariye Djami* (Princeton, N.J., 1975), 325.

[83] Signalons seulement la cohérence de ces miniatures, obtenue par la double représentation des vierges au fol. 106v à côté de la parabole et dans le Jugement Dernier qui sert la même cause.

[84] Der Nersessian, "Program and Iconography," 326. Le rouleau constellé forme une large spirale autour de laquelle sont disposés les élus. Mais l'auteur remarque que le rouleau est le plus souvent une bande étroite que parfois, comme à Prizren, deux anges en vol déroulent derrière le Christ. V. Kepetzi, "Quelques remarques sur le motif de l'enroulement du ciel dans l'iconographie byzantine du Jugement Dernier," *Δελτ.Χριστ.Ἀρχ.Ἑτ.* 17 (1994): 99–112; cf. H. Hunger, "Ἑλιγήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον," *Κληρονομία* 1 (1969): 79–82.

[85] Voir P. S. Cowe, *The Armenian Version of Daniel,* University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 9 (Atlanta, 1992), 2–3, et pour Byzance P. Magdalino, "The History of the Future and Its Uses: Prophecy, Policy, Propaganda," dans *The Making of Byzantine History. Studies Dedicated to Donald M. Nicol,* éd. R. Beaton et C. Roueché (Aldershot, 1993), 3–34, notamment 3–10.

Contrairement au schèma de la Mi-Pentecôte, où Jésus figure parmi les docteurs, au fol. 213v du WAM 539 la composition se développe horizontalement dans la marge inférieure (Fig. 40). Ce schéma est déjà adopté en Cilicie au XIIe siècle, dans l'évangile V888.[86] Au milieu du panneau, Jésus, siégeant sous un ciborium, est figuré en contrapposto; il tourne la tête vers ses parents qui approchent de droite tandis que son corps se dirige vers la gauche où deux vieillards brandissent de longs rouleaux avec des inscriptions. Ces figures participent de l'iconographie prophétique dans la mesure où leurs banderoles portent des citations bibliques. En raison de Deut 6:4–5 qu'affiche l'homme figuré débout à gauche,[87] en qui H. Evans a proposé de reconnaître Moïse,[88] cette identification semble pourtant peu plausible. Si les prophètes ont souvent une apparence et une attitude analogues, ce type facial n'est jamais attribué à Moïse qui est d'habitude représenté jeune et imberbe ou plus rarement d'âge mûr et avec une barbe naissante.[89] De plus, cette hypothèse pose le problème de l'identité du vieillard qui est assis devant, portant aussi l'extrait d'un texte mosaïque.[90] Sur son rouleau on lit le début du Décalogue Ex 20:2, *ես եմ տր ած քո* ("je suis ton Seigneur Dieu") dans la partie qui retombe à droite, et à gauche Ex 20:8–9, *յիշ/եսջ/իր զ/աւր/ն շա/բա/թ/ու/ զվե/ցա/ւր/գո/րծ[եսցես]* ("tu te rappelleras du jour du sabbat; les six jours tu travailleras"). Le texte sur le rouleau de l'homme qui se tient debout n'oblige pas d'y reconnaître son auteur dans la figure du porteur. Au contraire, par son usage dans le rituel juif—c'est en effet la prière juive du Sabbat, déjà attestée dans la liturgie du second Temple et faisant partie de la liturgie synagogale[91]—cette citation est complémentaire avec le commandement qu'affiche le second prêtre, de manière à souligner leur qualité de représentants de l'ancienne loi.[92]

Der Nersessian a rapproché l'iconographie de notre composition de la scène correspondante dans le FGA 32.18.[93] La disposition est en réalité assez différente, et la seconde miniature ne pose pas autant de problèmes. Cependant, la comparaison permet de préciser

[86] Der Nersessian, *Miniature Painting,* 30, fig. 86, note la différence du schéma iconographique comme un trait oriental, puisqu'il se retrouve en Bulgarie comme dans des manuscrits syriaques. Rejetant l'inspiration occidentale proposée par K. Weitzmann, "Thirteenth-Century Crusader Icons on Mount Sinai," *ArtB* 45 (1963): 188, repris dans idem, *Studies in the Arts of Sinai* (Princeton, N.J., 1982), H. Evans (*Manuscript Illumination,* 119–20) s'appuie sur l'évangile V888 pour envisager l'origine locale, de Hṙomkla, de cette iconographie.

[87] Le texte est écrit de deux encres: rouge pour la première partie *լուր իել տր ած քո տր մի է* ("Écoute Israël, le Seigneur ton Dieu est le seul Seigneur"); ensuite, sous la main qui retient le rouleau, on lit écrit en bleu: *եւ սիրեսցես զտր ած քո յամենայն սրտէ քումմէ* ("et tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur"). Le texte du rouleau est repris à l'identique dans la Bible avec la seule différence de *քո* (ton) au lieu de *մեր* (notre); les lettres dans le dernier repli du rouleau sont maintenant presque effacées. C'est le début d'une prière parmis les plus chères du judaïsme, récitée le matin et le soir.

[88] Evans, *Manuscript Illumination,* 119–20, remarque que le vieillard intervient dans l'action comme s'il sortait derrière le panneau, sans rapprocher cette disposition de l'apparition d'Isaïe dans la Dérision du FGA32.18; mais c'est le dessin du siège qui a dissimulé la figure plutôt que le cadre de la composition.

[89] Buchthal, "Studies in Byzantine Illumination," 32. C'est en Occident que Moïse est parfois figuré comme un vieillard. Son apparence vestimentaire n'est pas caractéristique puisque les juifs, Pharisiens et docteurs, apparaissent tantôt vêtus à l'antique tantôt la tête voilée.

[90] Evans, *Manuscript Illumination,* 119–20, n'identifie pas la figure assise devant.

[91] A. E. Millgram, *Jewish Worship,* 2e éd. (Philadelphie, 1975), 73 et 97.

[92] Cf. la remarque de G. Dagron, "Judaïser," *TM* 11 (1991): 379, à propos du rôle des figures de l'Ancien Testament dans la littérature byzantine: "ils ont un peu le même rôle que les statues antiques dans les rues et sur les places de la capitale: on ne s'intéressait plus guère à ce qu'elles représentaient mais à ce qu'elles signifiaient, c'est-à-dire ce qu'elles annonçaient. Il s'agissait avant tout de s'approprier un passé."

[93] Der Nersessian, *Miniature Painting,* 70; eadem, *Freer Gallery,* fig. 135.

le rôle des porteurs de rouleaux dans l'image de l'évangile de Baltimore. Dans le FGA 32.18, Jésus est parmi les docteurs même s'il est figuré au premier plan; dans le codex qu'il tient ouvert devant lui, on lit "dans la maison de mon père," un texte qui est repris dans la légende inscrite sur le bandeau au-dessus de la scène. Sur le rouleau que déploie un des prêtres nous retrouvons, abrégé, Deut 6:4 ('il n'y a qu'un Seigneur"). L'inscription est disposée à côté du Christ comme si elle le désignait. Pour revenir au WAM 539, les textes affichés sont, certes, complémentaires dans le contexte de la loi mosaïque, mais ils peuvent s'opposer dans la perspective chrétienne: si le rouleau à gauche affirme la reconnaissance du Christ, celui que brandit l'homme sur le respect du sabbat concerne un point majeur de controverse. Dans le FGA 32.18, ce commandement transgressé est affiché d'une façon similaire sur un rouleau déployé par un pharisien dans la guérison de l'hydropique comme dans celle de l'aveugle-né.[94]

Le commentaire de l'épisode repose sur la double lecture des rouleaux que semble appuyer l'apparence différenciée des docteurs: en plus de la loi du sabbat que rappelle le rouleau, le profil difforme de l'homme à droite l'assimile iconographiquement aussi aux dénonciateurs du Christ.

## FGA 32.18

La première apparition prophétique dans le FGA 32.18, à la p. 43, est associée à la guérison des infirmes et des possédés (Mt 8:16–17); ceux-ci sont représentés dans un panneau doré, inséré dans la colonne gauche et surmonté par la légende *բազում հիւանդք եւ ախտաժե*[*տք*] (plusieurs infirmes et possédés) (Fig. 41).[95] Jésus n'est pas représenté en train d'accomplir le miracle qu'évoquent les démons s'échappant des bouches de deux personnages juvéniles.[96] À côté du verset 17 qui présente la guérison comme l'accomplissement de Is 53:4 ("il a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies"), Isaïe fait un geste d'allocution et porte un rouleau inscrit où, au lieu de la citation évangélique, nous lisons *Նորա վիրաւքն բժշկեցաք եւ մեք* ("nous aussi nous sommes guéris par ses blessures"). C'est le verset suivant d'Isaïe (Is 53:5), absent du récit évangélique.

Der Nersessian note que cette différence est significative et sert à attirer l'attention sur la complémentarité des deux Testaments.[97] Cette idée régit, certes, la présence des prophètes comme le texte évangélique même; cependant, il convient de considérer l'association des deux versets dans ce contexte précis.

[94] Der Nersessian, *Freer Gallery,* figs. 147 et 172. A la page 47, fig. 69, le paralytique avec son grabat sur le dos se fait interroger par un vieillard qui apparaît à la porte d'un édifice cylindrique; l'inscription au-dessus de la fenêtre transcrit les paroles de l'homme: *շաբաթ է* ("c'est le jour du sabbat"). Dans la deuxième miniature, bien que la figure ait été endommagée par un lecteur zélé, le mot *šabat* est toujours lisible. Longuement discuté par les commentateurs de l'Antiquité tardive, le sabbat reste l'un des élèments de la polémique anti-juive à la fin du Moyen Âge.

[95] Le panneau occupe cinq lignes de texte et s'insère à la fin du verset que complète la description picturale des malades. Outre les possédés, les figures au milieu sont couvertes de points rouges comme les lépreux.

[96] Cette iconographie, sans le Christ, est adoptée dans la scène correspondante du WAM 539: Der Nersessian, *Walters Art Gallery,* fig. 66.

[97] La complémentarité des Écritures est la raison la plus évidente de la présence des prophètes dans les canons. D'une manière semblable, certains frontispices de tétraévangiles de l'époque des Comnènes exaltent l'idée de l'accomplissement de la loi mosaïque dans le Logos: voir Weyl Carr, "Gospel Frontispieces."

Une première remarque concerne le vocabulaire. Les mots de la prophétie que le récit évangélique rapporte comme հիւանդութիւն et ցաւ (maladie et douleur), traduisant les termes grecs *astheneia* et *ponos,* correspondent à un seul mot dans la Septante, *hamartias,* մեղս (fautes ou péchés). Concrétisant le rapprochement des deux textes, la présence du prophète évoque l'équivalence plutôt que la comparaison entre l'infirmité physique et l'infirmité morale; c'est ce que suggère aussi la légende qui ajoute le mot ախտաժետք (possédés), absent du texte et doté d'un sens moral.[98] Autrement dit, la présence d'Isaïe semble offrir un commentaire visuel nuancé par les inscriptions supplémentaires du rouleau et de la légende. L'épisode devient une allégorie du salut par la Passion du Christ, un fait accompli comme le suggère le verbe à l'aoriste et à la première personne du pluriel. C'est ce que signifie également l'addition des mots եւ մեք (nous aussi) au texte biblique du rouleau.[99]

Nous avons déjà discuté le rôle liturgique et propédeutique de cette lecture à propos de son illustration dans le FGA 56.11.[100] La miniature en question ouvre une séquence d'apparitions prophétiques qui ne comporte pas d'autre sujet, ni d'autre citation commune avec les manuscrits précédents.

A la page 305 (Fig. 42), au début de la leçon Mc 14:27, "et Jésus leur dit, vous allez être scandalisés car il est écrit: 'je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées'," correspond la figure d'un homme représenté de face en légère torsion vers le texte; la partie gauche de la figure ayant été massicotée, on ne voit pas le rouleau qu'elle devait initialement porter. L'homme est vêtu à l'antique d'une tunique bleue et d'un manteau rose. Peut-être s'agit-il de Jésus,[101] mais on préfère reconnaître Zacharie dont les paroles sont citées (13:7); en tout cas, ce n'est pas un apôtre comme cela est indiqué dans la publication du manuscrit en 1963.[102]

L'accomplissement de cette prophétie dans l'arrestation du Christ est clair dans la reprise du verset prophétique par Marc et Matthieu (26:31–32): le pasteur frappé est

[98] Cf. K. Awetikʿyan, *Nouveau dictionnaire de la langue arménienne* (en arménien) (Venise, 1836), 17, propose pour la traduction de ախտ (d'où ախտաժետք = possédés) les mots *pathos* (passion dans le sens souffrance, passion et vice), *kakia* (mal). Le commentaire de Jean Chrysostome précise, à propos de ce verset, que la guérison est celle de l'âme: *In Isaiam Prophetam Interpretatio Sancti Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani, nunc primum, ex armenio in latinum sermonem, a patribus Mekhitaristis translata* (Venise, 1987), 391: "quam dicis sanitatem? num corporis? Nequaquam, sed animarum?"

La possession démoniaque était semble-t-il une maladie très courante (cf. A.-M. Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite* [Brookline, Mass., 1983], 17). En effet, dans la mentalité médiévale, la maladie et la mort sont souvent la conséquence d'un péché commis par le malade ou ses parents. Par conséquent, les représentations des guérisons opérées par le Christ se prêtent à véhiculer un message autre que leur contenu narratif, comme l'a suggéré S. Tomeković, "Maladie et guérison dans la peinture murale byzantine du XIIe siècle," dans E. Patlagean, éd., *Maladie et société à Byzance,* Collectanea 3 (Spolète, 1993), 112, en remarquant que selon les contextes la maladie sert de prétexte pour annoncer la religion universelle (Santorin) ou la signification baptismale (Episkopi dans le Magne).

[99] La traduction de Der Nersessian, *Freer Gallery,* 27, reprend la traduction biblique sans tenir compte de cet ajout.

[100] Bien que moins éloquente—seules les figures de Jésus et du prophète y apparaissent—l'illustration du FGA 56.11 est dans le même esprit. Voir supra, 131.

[101] La figure est en partie massicotée. Bien que la tête soit conservée en mauvais était, il semble que c'est un homme âgé d'une chevelure grise ou blanche.

[102] Der Nersessian, *Freer Gallery,* 29, fig. 127.

Jésus.[103] L'usage liturgique accentue à son tour cette association. Le lectionnaire J121, témoin de l'ancienne tradition stationale de Jérusalem, prévoit le passage Mc 14:27–72 pour la station du jeudi saint au Mont des Oliviers, au Lieu des disciples,[104] et le récit correspondant de Mt 26:31–32 pour la station suivante à Gethsémani. La dispersion du troupeau est enfin évoquée dans l'hymne de Nersēs Šnorhali qui a enrichi le canon du vendredi saint à la fin du XIIe siècle.[105]

Ces péricopes manquent d'illustration dans les manuscrits byzantins, et le verset ne se retrouve que bien tardivement sur le rouleau de Zacharie au monastère de Docheiariou (XVIe s.) dans un contexte iconographique relatif à la Passion.[106]

Plus proche dans le temps de notre miniature, le commentaire de Nersēs Lambronacʿi sur les douze prophètes mineurs associe ce verset de Zacharie à la Passion du Christ: "son père dit cela, lui qui fit de lui (du Christ) le bon pasteur, sauveur des hommes des loups."[107] Le commentaire retrace l'histoire de la Passion pour terminer avec une exhortation de portée anti-juive: "c'est clair, il demandait des pasteurs la vengeance et le châtiment des insensés, prêtres et docteurs, qui outragèrent le véritable pasteur et le livrèrent aux mains des païens, à la croix. Désormais la main de Dieu se tourna contre eux et les mena comme un pasteur par un bâton pastoral en fer; il est évident que, par les Romains, Dieu brisa leur pouvoir et leur ville comme un vase."

À la page 516, la Dérision du Christ et le Reniement de Pierre sont juxtaposés dans la marge inférieure (Fig. 43). Deux panneaux rectangulaires pour le fond distinguent les épisodes qui fusionnent au milieu de la frise, où les figures du Christ et du meneur de la foule se détachent sur le parchemin. À gauche, devant un rideau tiré, la servante, montrant Jésus de son index, interroge Pierre qui lève les bras dans un geste explicite de négation.

[103] Pour les commentaires sur le livre de Zacharie voir F. F. Bruce, "The Book of Zachariah and the Passion Narrative," *BullJRylandsLib* 43 (1960–61): 343; selon une interprétation judaïque, c'est la sanction divine d'un pasteur indigne, un des faibles rois d'Israël, qui a exploité les gens qui doivent être identifiés avec la communauté des fidèles. Mais le Christ se présente lui-même comme pasteur dans Mc 6:34, et la figure du Christ pasteur est récurrente dans les six chapitres de Zacharie qui constituent le fondement des récits de la Passion.

Dans un autre contexte, l'histoire des Arcruni voit cette prophétie s'accomplir dans la dispersion des nobles arméniens après la prise en captivité de Grigor Arcruni: le verset même du prophète est cité suivi de la concordance évangélique (Mc 14:27) pour préciser que c'était le Seigneur qui parlait à travers le prophète: Thomson, *History of the House of the Artsrunik'*, 217. L'histoire des Arcruni n'est pas la seule œuvre historiographique à s'appuyer sur les prophètes. L'Ancien Testament a une influence notoire sur la littérature arménienne qui y trouve un modèle historiographique; ainsi Sébéos puise dans les prophètes pour expliquer l'expansion de l'Islam: R. W. Thomson, "The Concept of 'History' in Medieval Armenian Historians," dans *Eastern Approaches to Byzantium* (supra, note 47), 91, 95–98.

[104] Renoux, *Le Codex arménien Jérusalem 121,* 133, 136, 138. L'autre rédaction ancienne de la même liturgie (Par. arm. 44) réduit la péricope aux versets Mt 14:33–42. La provenance du J121, copié au monastère de Maškewor en Cilicie en 1192, indique que cette rédaction était encore d'usage à l'époque qui nous intéresse.

[105] Ch. Renoux, "Le triduum pascal dans le rite arménien et les hymnes de la Grande Semaine," *REArm* n.s. 7 (1970): 107; la métaphore du troupeau et du pasteur est aussi employée ailleurs dans le même canon pour décrire le Christ et les disciples (102, 104).

[106] G. Millet, *Monuments de l'Athos relevés avec le concours de l'armée française d'Orient et de l'École française d'Athènes* (Paris, 1927), pl. 233; au-dessus de la Cène et du Lavement des pieds, Zacharie est représenté avec Jérémie et David, figurés en buste dans des médaillons disposés dans une zone à part.

[107] A. Narinean, *Meknutiwn srbocʿerkotasan margarēicʿ. Yaweleal naew i verjoy, Meknutiwn Daniēli margarēi* (Constantinople, 1825), 222. (Commentaire des douze saintes prophètes. Commentaire du prophète Daniel)

La conversion se déroule sous le regard de l'homme en contrapposto, qui mène les bourreaux. Ces derniers tendent des bâtons au-dessus de la tête du Christ pour le frapper.

Avant de discuter l'apparition du prophète, il est nécessaire de commenter brièvement l'iconographie fort insolite élaborée pour la Dérision. Le thème est représenté à deux reprises dans ce manuscrit, d'abord dans le récit de Marc à la page 319.[108] Les deux premiers synoptiques décrivent l'événement d'une manière presque identique. Or, Luc 22:63–65, plus succinct, est le seul à préciser que les bourreaux voilèrent le visage de Jésus et s'adressèrent à lui en disant: "fais le prophète, (devine) qui t'a frappé."[109] Cet acte est souligné par la légende inscrite sur le bord supérieur, à droite, ***ծածկերին երեսս նորա*** ("ils lui couvrirent le visage"), mais aussi par l'étoffe qui couvre entièrement la tête du Seigneur retombant jusqu'aux épaules. Cette iconographie est complètement étrangère à l'Orient chrétien, où Jésus figure toujours le visage découvert. Dans quelques rares exceptions tardives et provenant des contextes multiethniques, il a les yeux bandés, comme dans l'église de Saint-Nicolas au village de Trianta à Rhodes attribuée au tournant du XVe siècle.[110] Ce procédé, bien attesté en Occident à partir du XIIe siècle,[111] serait dû à l'influence des coutumes contemporaines plutôt qu'à une simple contamination iconographique. Le bandage des yeux d'un criminel était prévu par les assises de Chypre lors de sa dérision pour éviter qu'il dénonce par rancune.[112] Mais la composition du FGA 32.18 diverge de cette iconographie car au lieu des yeux c'est la tête entière qui est couverte par un voile léger, presque transparent, estampé d'un ornement pointillé que le premier des bourreaux à gauche semble prêt à retirer. Ce dispositif n'a pas de parallèle oriental, mais il peut difficilement être apparenté aux quelques témoins occidentaux; ces derniers apparaissent à partir du XIIIe siècle, pour devenir plus nombreux dans l'iconographie française et flamande, notamment dans des ivoires. Les exemples sont des manuscrits destinés, comme les ivoires, à la dévotion privée; l'étoffe est souvent opaque et serrée violemment autour du cou.[113] La

[108] Der Nersessian, *Freer Gallery,* fig. 125.

[109] Le verbe du texte arménien est ***Մարգարէանամ*** (*margarēanam* = προφητεύειν).

[110] E. Kollias, "Ἡ διαπόμπευση τοῦ Χριστοῦ στό ζωγραφικό διάκοσμο τοῦ Ἁγίου Νικολάου στά Τριάντα Ρόδου," dans *Εὐφρόσυνον. Ἀφιέρωμα στὸν Μανόλη Χατζηδάκη* (Athènes, 1991), 1:243–61. Cette iconographie se retrouve dans deux autres églises de Rhodes qui partagent le même style.

[111] Jésus a les yeux bandés dans la flagellation du psautier de Winchester: E. Kitzinger, *Early Medieval Art in the British Museum* (Londres, 1983), pl. 15, 106. Dans le frontispice d'Esther dans la Bible de l'Arsenal, Haman, mis à mort à la pendaison, a également les yeux bandés: Buchthal, *Miniature Painting in the Latin Kingdom,* pl. 74a. Dans la peinture italienne parmi les premières apparitions notons un panneau de la Maestà de Duccio et une fresque de Fra Angelico au monastère Saint-Marc à Florence: G. Schiller, *Christian Iconography,* t. 2 (Greenwich, Conn., 1969), fig. 19a et 249, Psautier Hamilton, fol. 69v, Ps 22:7 (LXX, Ps 21:8). Ce détail fait partie du développement que connaît le thème de la Dérision du Christ à partir de la moitié du XIIe s.; voir à ce sujet A. Derbes, *Picturing the Passion in Late Medieval Italy: Narrative Painting, Fransciscan Ideologies, and the Levant* (Cambridge, 1996), 94–112.

[112] Kollias, "Ἡ διαπόμπευση τοῦ Χριστοῦ," 244.

[113] La transparence du voile se retrouve seulement sur une peinture murale du XIVe siècle à Barcelone, couvent Petralbes, Chapelle St. Michel, 1345–46: S. Sanpere y Miquel et J. Gudiol y Cunill, *La Pintura Mig-eval Catalana: Els Trescentistes* (Barcelone, 1924), 1: fig. 86. La plupart de ces exemples datent du XIVe siècle. Parmi les manuscrits signalons les Petites Heures du duc de Berry et les Heures de Jean de Bourgogne: voir E. Panofsky, *Early Netherlandish Painting: Its Origins and Character* (New York, 1971), 44 et 119, figs. 36 et 184. Pour les ivoires, voir R. Köchlin, *Les ivoires gothiques français* (Paris, 1924), pls. LXIII, LXXIII, CXLII. Au tournant du siècle l'intérêt accru pour les détails réalistes de la Passion donne lieu à une série d'images—objets de contemplation comme les Arma Christi—destinées au culte privé: H. Belting, *Image et Culte. Une histoire de l'image avant l'époque de l'art* (Paris, 1998) (trad. française de *Bild und Kunst*), 293–300.

tête voilée est l'élément commun, mais il n'y a pas de lieu de chercher de lien direct entre ces œuvres et l'évangile arménien en question. Malgré la perméabilité de Ṙoslin à l'art occidental, la configuration iconographique du FGA 32.18 reste pourtant unique et personnalisée.[114]

L'intervention du prophète, unique dans cette composition, est peut-être en relation avec l'originalité de l'iconographie du Christ voilé. Contrepoids à la figure de la servante, il apparaît à moitié derrière le panneau introduisant dans l'espace de l'action le seul rouleau. Der Nersessian ne l'identifie pas,[115] mais ce ne peut être qu'Isaïe dont proviennent les versets qu'on lit sur le rouleau: "je n'ai pas soustrait mon visage aux gifles ni aux crachats" (Is 50:6).[116] L'addition d'Isaïe dans la scène est d'autant plus frappante que le verset n'est cité ni dans le passage illustré ni dans les récits correspondants.[117] La dialectique entre voir et reconnaître qu'établit Ṙoslin pourrait du moins placer cette unique composition sur un axe d'idées commun aux représentations prophétiques précédentes; cette deuxième apparition d'Isaïe répond d'une certaine manière à l'annonce du salut par les blessures du Christ, rédemption promise à tous ceux qui sauront reconnaître Jésus et recourir à lui.

À la page 535 (Fig. 44), le Christ apparaît aux disciples dans un paysage rocheux fort semblable à celui où Ṙoslin situe l'Incrédulité de Thomas dans l'évangile de Malatʿya.[118] Derrière le rocher, Zacharie émerge, brandissant un rouleau où l'on lit le verset 13:6 de son livre: "ce sont les blessures que j'ai reçues dans la maison de mes amis." L'image est insérée dans Lc 24:40; à la fin de la colonne droite la phrase "il leur montra ses mains et ses pieds" se lit, comme une légende, au-dessus de la composition. Sans contenir de citation prophétique précise (cf. Ps 21:17), le récit rappelle l'idée de l'accomplissement de l'Ancien Testament dans la Passion d'une manière générale, Lc 24:44: "il faut que s'accomplisse tout ce qui a été écrit de moi dans la loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes."

Cela permet certes de comprendre l'apparition du prophète dont l'insertion, sans antécédent iconographique ni appui narratif ou liturgique, apporte un commentaire visuel et textuel à la lecture.[119] L'Ancien Testament évoqué par le récit évangélique est ici repré-

[114] À ce propos, notons que Ṙoslin évite de cumuler les innovations qu'il emprunte à la peinture occidentale: alors que dans le WAM 539 il a représenté Jésus assis, il n'a pas repris ici cette position qui va souvent de pair avec les yeux bandés (cf. Derbes, *Picturing the Passion,* 109–10). Pour la miniature du WAM 539 voir Der Nersessian, *Walters Art Gallery,* fig. 104. Notre composition est le seul exemple où la tête complètement voilée ne va pas de pair avec la position assise.

[115] Der Nersessian, *Freer Gallery,* 39, et *Miniature Painting,* 64, identifie seulement le verset mais décrit la figure comme "a prophet." Il est vrai que Zacharie et Isaïe partagent le même type iconographique et que c'est le texte qui les identifie; il n'y a pas de raison qui contredirait cette identification.

[116] Cette idée est reprise dans le quatrième chant Is 52:14–53:7.

[117] Cela différencie cette miniature de l'insufflation du saint Esprit du même manuscrit et des autres miniatures arméniennes et byzantines avec des figures des prophètes présents quand leur discours est rapporté par le texte; Der Nersessian, *Miniature Painting,* 64. Dans le monde byzantin, une seule occurrence du verset est attestée à Lavra, tandis que l'*Hermeneia* de Denys de Fourna le prévoit pour la flagellation. Cf. Gravgaard, *Inscriptions of Old Testament Prophecies,* 55; Millet, *Athos,* pl. 126.

[118] Der Nersessian, *Miniature Painting,* fig. 227.

[119] Dans la mesure où ce verset de Zacharie n'a pas d'usage liturgique. Cependant une influence indirecte des célébrations pascales est possible. Der Nersessian, *Miniature Painting,* 64, notait que ce rapprochement aurait été suggéré à Ṙoslin par un vardapet instruit de Hṙomkla mais sans préciser l'implication du religieux dans la création de l'image en question.

senté par la seule figure de Zacharie. Si ce dernier est, par excellence, associé à la Passion—son livre est fondamental pour les récits évangéliques correspondants[120]—le choix de celui-ci dans cette miniature relève plutôt du texte qu'il porte. Bien que la figure apparaisse à l'extérieur de la composition, elle y est parfaitement intégrée: déployé parallèlement au bras tendu du Christ, le rouleau complète verbalement le geste du Seigneur. Les visages du Christ et du prophète se trouvent alignés sur le même axe, mais c'est plutôt le dernier qu'on est invité à regarder avec les disciples à droite suivant le geste de la figure médiane.

Le contexte liturgique aiderait sans doute à comprendre cette iconographie: Lc 24:36–40 est lu le mercredi de Pâques, précédé par le péricope des Actes 3:22–4:12.[121] Ce dernier passage non seulement évoque les prédictions vétérotestamentaires mais y associe l'universalité de l'Église en disant au peuple: vous êtes tous des fils des prophètes.

Outre l'idée maîtresse de la complémentarité des Écritures qui régit l'iconographie prophétique, le rouleau de Zacharie dans cette dernière image contient les mots-clefs de ***վէրք*** (blessures) et ***սիրելոցն*** (aimés) qui permettent d'articuler les trois apparitions prophétiques sur le même axe d'idées: la rédemption évoquée par la guérison des infirmités est opérée par le sacrifice du Christ que le peuple élu a supplicié car il n'a pas su le reconnaître. Perceptible dans les décors précédemment discutés, cette polémique anti-juive est inhérente à l'évangile et récurrente dans l'exégèse.[122] Visualisée dans le FGA 32.18 de manière plus éloquente que dans les manuscrits précédents, elle semble culminer avec le dialogue entre les deux dernières images: "devine (prophétise)" disent les moqueurs au Christ comme on lit au-dessus de la miniature; "je ne suis pas un prophète" affirme Zacharie (Za 13:5) juste avant le verset inscrit sur le rouleau. "Je n'ai pas soustrait mon visage" dit Jésus entouré des bourreaux à travers Isaïe à la page 516; à cela répond l'exposition des blessures aux disciples mettant en cause le peuple élu à travers Zacharie.[123]

Cette dernière apparition prophétique suggère la substitution de la loi du Christ à l'ancienne loi. Le schéma de notre composition, très proche de celui de la mission des Apôtres,[124] fut sans doute expressément préféré à la disposition dissymétrique qu'on voit dans d'autres illustrations de l'épisode. L'allusion polémique du rouleau devient une exhortation aux apôtres désormais tributaires et fondateurs de la nouvelle Église.

Au terme de l'analyse on est conduit à certaines constatations sur cette iconographie prophétique exceptionnelle dans l'iconographie médiévale. Mais on est toujours confronté à des questions que les images examinées n'ont pu éclairer que partiellement.

L'étude séparée des figures et des scènes n'a pas résolu le problème de l'émergence et de la disparition de cette iconographie. A partir de 1270, on ne retrouve plus de prophètes dans les tables de canons des évangiles, à une exception près qui confirme le déclin de cet élément: dans le M9422 des figures, en plein pied, dans des positions maniérées et munies

[120] Bruce, "The Book of Zechariah and the Passion Narrative," 337–53.

[121] Renoux, *Le Codex arménien Jérusalem 121,* 179.

[122] D. A. Garrett, *An Analysis of the Hermeneutics of John Chrysostom's Commentary on Isaiah 1–8 with an English Translation* (Lewiston–Queenston–Lampeter, 1992), 235–40.

[123] Jacoby, "Les Juifs de Byzance," 139, note l'élaboration savante de l'image du Juif, "formulée dans un langage savant, qui n'est pleinement accessible qu'aux lettrés."

[124] Cf. Epstein, *Tokalı Kilise,* fig. 91–92.

de rouleaux sans inscriptions, s'inscrivent dans les chapiteaux des *xoran*.[125] De même, dans le récit évangélique, les rares apparitions sont également limitées, estompées au sein de compositions développées avec un rôle secondaire voire ornemental.[126] C'est dans ce cadre que nous avons à discuter les différentes hypothèses avancées à ce sujet.

Tout en soulignant l'originalité de cette iconographie prophétique, Der Nersessian s'est bien gardée de suggérer Byzance ou l'Occident comme source d'inspiration; elle a également décliné la liturgie et l'exégèse bien qu'elle ait évoqué, pour certaines de ces images, la fonction de commentaire visuel.

Néanmoins, l'analyse dans ces deux directions a permis de démontrer et de concrétiser leur importance ainsi que de comprendre l'insertion des figures prophétiques. Pour conclure à propos de l'ensemble, les deux catégories distinguées pour la forme—dans les canons et dans le texte—sont différemment conditionnées par les critères liturgique et textuel. Certes c'est le premier qui a présidé au choix des prophètes dans les concordances et surtout à celui de leurs textes, attribut identifiant les figures aussi important que les abréviations qui les désignent. Sans mettre en cause la complémentarité des Écritures, nous avons au contraire essayé de la préciser dans ses diverses manifestations, et pour cela l'emprunt des versets prophétiques à leur transcription évangélique s'est révélé caractéristique. D'autre part, le fait que ces facteurs ne constituent pas des règles imposées, ni assidûment observées, a conduit à constater l'élaboration d'une iconographie personnalisée ainsi qu'une dévotion accrue à cette époque pour les prophètes. Cela nous a permis d'expliquer la composition du cortège prophétique dans le J2660; la destination à la dévotion privée d'un évêque a également conditionné l'illustration du FGA 56.11.

L'iconographie personnalisée qui caractérise tous les manuscrits discutés est étroitement liée à l'hypothèse d'une dévotion particulière que, malgré la diversité des œuvres discutées, on pourrait considérer comme un dénominateur commun. À ce sujet, on constate une certaine analogie avec les prophétologia byzantins; peu nombreux à nous être parvenus, ils semblent constituer une faible proportion parmi les manuscrits grecs, en raison de leur destination à un public restreint de lecteurs particulièrement instruits.[127] Les quelques décors monumentaux qui conservent des cortèges prophétiques soigneusement disposés quant à la correspondance des figures et des textes sont également associés à des commanditaires d'une culture et d'une position élevées.[128] A ces exemples s'ajouterait un

[125] Der Nersessian, *Miniature Painting,* figs. 508–13. Rares sont aussi les exemples plus tardifs où l'introduction des prophètes en buste dans les tables des canons est justifiée par la copie fidèle d'un modèle cilicien, comme les tétraévangiles FGA 36.15 (Der Nersessian, *Freer Gallery,* 89–90, fig. 325–26 et 329–30) et J2567, copié à Jérusalem par l'évêque Martiros entre 1458 et 1464 (photographies conservées dans les archives de Dumbarton Oaks).

[126] Voir le M7651; Der Nersessian, *Miniature Painting,* figs. 471, 476, et cf. supra, note 10.

[127] Lowden, *Prophet Books,* 91, considère que les Octateuques et les Prophétologia sont des manuscrits relativement rares; il estime la proportion à plus de dix psautiers et à quelques cinquante tétraévangiles pour un livre des Prophètes. Ce calcul concerne les manuscrits avec ou sans décor, mais il est encore plus frappant pour les manuscrits enluminés.

[128] Papamastorakis, "Οἱ προφῆτες στήν Παναγία τοῦ Ἄρακος." Pour l'eschatologie occidentale B. McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York, 1979), 32, y voit surtout l'effort des "religious literati" d'interpréter les temps, de soutenir leurs patrons et de consoler leurs disciples plutôt qu'un mouvement contestataire issu des couches inférieures et visant les structures politiques et ecclésiastiques.

diptyque en ivoire avec un cortège de dix-huit prophètes répartis sur les faces internes des volets, sous la Nativité et la Crucifixion, et bordés d'une épigramme rédigée dans un grec soigné, par un auteur d'une haute culture théologique.[129]

D'autre part, l'iconographie prophétique dans les manuscrits arméniens tend à s'identifier avec l'œuvre d'un peintre extrêmement novateur; le FGA 56.11, la seule œuvre "non-roslinienne" à partager cette iconographie dès son émergence, suffit pour qu'on ne voit pas ce développement comme l'effet d'un talent inventif.

T'oros Ṙoslin enrichit le répertoire iconographique par l'introduction, entre autres, de plusieurs sujets vétérotestamentaires. Or, cette innovation s'inscrit dans le renouveau intellectuel qui commence en Cilicie à la fin du XIIe siècle et semble conduire, en matière de production livresque, à l'apparition de "manuscrits de luxe." La Bible est désormais considérée dans l'ensemble et compilée en un volume; parmi les commentaires nouvellement rédigés ou traduits, plusieurs portent sur l'Ancien Testament. Il a déjà été question du commentaire sur les douze prophètes mineurs de Nersēs Lambronac'i tandis que l'exégèse d'Isaïe, rédigée près d'un siècle plus tard par Georg Skewṙac'i, laisse sentir la connaissance de la patristique grecque chez les théologiens de Cilicie.[130]

Si l'intérêt pour l'iconographie prophétique aboutit à des images propres à l'enluminure arménienne associée aux élites de Cilicie, il semble cependant commun dans l'art de la Méditerranée orientale. L'activité intellectuelle et la production livresque émergent en Cilicie dans les rapprochements successifs de l'Église arménienne avec Byzance puis avec la Papauté. L'apparition des prophètes dans les évangiles discutés ici ne semble dépendante d'aucune tradition, bien que, pour la forme, ces figures s'apparentent aux monuments de cette région.

Pour certains de ces exemples, l'iconographie prophétique a été mise en relation avec la réflexion autour de la reconquête de la Terre Sainte qui marquerait l'accomplissement de l'Écriture et une nouvelle étape dans l'économie du salut.[131] C'est dans cette perspective que nous proposons de comprendre les pointes anti-juives décelées au cours de notre analyse.

[129] L'ivoire inédit fut présenté au séminaire du Professeur Catherine Jolivet à l'Université Paris I, par C. Jolivet et Georges Kiourtzian qui préparent la publication de l'objet. Les auteurs envisagent une datation au XIIIe siècle et rapprochent l'œuvre des diptyques de Varsovie et de Chambéry. Je les remercie d'avoir discuté du diptyque avec moi et d'avoir ainsi stimulé mon intérêt au sujet de cet article. Une brève présentation de l'objet par Georges Kiourtzian est sous presse dans "Un nouveau diptyque en ivoire de style byzantin," *Mélanges d'Antiquité Tardive—(Studiola)—in honorem N. Duval*, Bibliothèque de l'Antiquité Tardive no. 5, pp. 233–44.

[130] D. D. Bundy, "The Sources of the Isaiah Commentary of Georg Skewṙac'i," dans T. J. Samuelian et M. J. Stone, *Medieval Armenian Culture* (Chico, Calif., 1984), 395–414.

[131] L.-A. Hunt, "The Syriac Buchanan Bible in Cambridge," *OCP* 57 (1991): 331–69, envisage l'influence arménienne sur ce manuscrit. Les erreurs dans les inscriptions arméniennes et grecques ont fait exclure à l'auteur l'hypothèse d'un miniaturiste arménien—mais il faut noter que les erreurs dans les légendes ne sont pas rares. La présence de ces inscriptions en trois langues est en tout cas fort intrigante. L'utilisation de modèles grecs et arméniens bien que plausible ne suffit pas pour expliquer le recours partiel aux autres langues, même si la participation d'un miniaturiste formé en milieu polyglotte est une hypothèse; on pourrait voir dans l'emploi conjoint des deux autres langues la volonté de mettre en valeur ces figures et d'évoquer ainsi l'universalité chrétienne; cette idée s'exprime activement chez Michel le Syrien, sous le patriarcat de qui la Bible Buchanan fut créée.

Il est vrai que l'historiographie arménienne de cette période n'exprime pas d'attentes millénaristes.[132] Or, il est probable que l'eschatologie développée en Italie à la fin du XIIe siècle, force motrice pour l'expansion des ordres missionnaires en Orient, se fit sentir.[133] On ne peut ignorer ni la place que les prophètes—de la Bible comme des nouveaux visionnaires—tiennent dans ces discours ni la portée anti-juive, voire antisémite, de ces derniers.[134]

Plaidant pour l'influence de l'art occidental et de l'idéologie franciscaine dans l'œuvre de Ṙoslin, H. Evans a rapproché certaines des images en question de manuscrits latins et français.[135] Il est vrai que, parmi ces derniers, les Bibles moralisées sont souvent imprégnées de la propagande anti-juive contemporaine ainsi que d'une eschatologie apocalyptique enracinée dans la tradition biblique de l'Occident. D'autre part, comme l'a observé A. Derbes, les tendances antisémites chez les Franciscains eurent un effet déterminant sur le développement iconographique en Italie à la même époque.[136] Bien qu'il n'y ait de doute ni sur l'activité des Franciscains dans le sud-est de la Méditerranée ni sur leurs contacts avec les élites de Cilicie, force est de constater que l'émergence de l'iconographie prophétique est un phénomène à part. Nos manuscrits ne sauraient partager que des détails iconographiques secondaires avec les modèles présumés ou bien des idées maîtresses telles que l'unité des Écritures ou l'expansion de l'Église du Christ. Ces idées se laissent déjà sentir au IXe siècle dans les psautiers byzantins dont les illustrations marginales glosent souvent sur un discours polémique visant également les deux autres religions monothéistes.[137] La polémique visuelle de nos images n'emprunte pas au vocabulaire plas-

[132] À l'instar de Joachim de Flore dont la connaissance en Orient n'est pas attestée. Pour l'eschatologie arménienne à cette époque, voir Thomson, "The Concept of 'History'," 95–98, et Garsoïan, "Reality and Myth," 137–42.

[133] M. Reeves, "Pattern and Purpose in History in the Later Medieval and Rennaissance Periods," dans *Apocalypse Theory and the End of the World,* éd. M. Bull (Oxford, 1995), 90–111, repris dans eadem, *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe* (Aldershot, 1999), 90–92.

[134] Pour la distinction entre les deux termes voir D. Jacoby, "Les Juifs de Byzance: Une communauté marginalisée," dans Ch. Maltezou, éd., *Marginality in Byzantium (Goulandri-Horn Foundation)* (Athènes, 1993), 104. Le couple eschatologie et anti-sémitisme ne semble pas avoir d'impact équivalent à Byzance ni déterminer l'iconographie. Même si l'on voit avec A. W. Epstein, "Frescoes of the Mavriotissa Monastery near Kastoria: Evidence of Millenarianism and Anti-Semitism in the Wake of the First Crusade," *Gesta* 21 (1982): 22, la ferveur messianique et antisémite de l'époque dans les sujets eschatologiques et l'offensive contre l'ancienne loi de la Mavriotissa, la valeur polémique de ces éléments iconographiques s'atténue par leur propagation répétitive dans les décors. La Synagogue aux yeux bandés chassée de la Crucifixion par un ange apparaît dans deux des manuscrits discutés ici, le WAM 539 et le M10675 (Der Nersessian, *Miniature Painting,* figs. 205–7), évoquant peut-être cette polémique, mais on se garde de voir ici une imagerie engagée *adversos Judaeos*. Associant les polémiques anti-juive et anti-musulmane au sein de la politique pontificale d'expansion chrétienne, A. H. Cutler et H. E. Cutler, *The Jew as Ally of the Muslim. Medieval Roots of Anti-Semitism* (Notre Dame, Ind., 1986), 193–95, notent que Joachim de Flore a assimilé juifs et musulmans et prévu leur conversion dans les années 1260. Innocent III a condamné les idées trinitaires de Joachim mais non ses visions apocalyptiques; le pape Grégoire IX, neveu d'Innocent, de même que l'empereur Frédéric II, son protégé, ont également adopté des idées millénaristes. Pour l'émergence de la polémique anti-juive comme un conflit interconfessionnel et son contexte intellectuel, voir A. Sapir-Abulafia, *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance* (Londres, 1995).

[135] Evans, *Manuscript Illumination,* 109–10, n'aborde pas pour autant cette dimension polémique.

[136] Pour les Bibles moralisées voir S. Lipton, *Images of Intolerance. The Representation of the Jews and Judaism in the Bible Moralisée* (Londres, 1999), et eadem, "Jews, Heretics and Cats in the Bible Moralisée," *Word and Image* 8 (1992): 362–77. Pour Derbes voir *Picturing the Passion,* 135–36.

[137] La propagande anti-juive n'est pas limitée aux psautiers mais s'exprime également dans la littérature de l'époque. Les citations vétérotestamentaires sont utilisées non seulement contre les juifs mais aussi pour ré-

tique des Bibles moralisées ni à celui des psautiers grecs. Elle se tient proche de l'argumentation patristique plutôt que des accusations *adversos Judaeos* à la fin du Moyen Âge, qui auraient difficilement été comprises dans le contexte historique de la Cilicie. L'exégèse évolue dans le sillage de la tradition patristique.[138] De son côté, l'historiographie arménienne ne développe pas d'attente millénariste, mais perpétue l'espoir du règne pacifique et prospère d'un empereur romain qui vient en Orient. Cette attitude qui remonte à l'Apocalypse syriaque du Pseudo-Méthode, reprise par le Pseudo-Épiphane, rejoint l'idée de l'alliance entre les fondateurs de l'Église arménienne et le premier empereur romain à embrasser le christianisme, thème qui ne cesse de revenir actualisé chez les historiens du Bas Moyen Âge.[139] Pour la cosmologie orientale, le rejet des Juifs marque la fin d'une tradition sacrée remontant à la prêtrise d'Adam et qui se clôt par le remplacement des deux Testaments et par la substitution de l'Église du Christ au temple de Salomon.[140] On n'a pas de témoignage de querelle anti-juive malgré quelques échos littéraires.[141] Particulièrement sensible aux origines judaïques du christianisme,[142] l'historiographie nationale a souvent recours à des modèles bibliques et attribue des origines juives aux rois Bagratides.[143] En outre, régulièrement minoritaires en tant qu'ethnie et confession, les Arméniens sont eux-mêmes visés comme hérétiques.[144]

futer l'Islam. Ce langage plastique engage les prophètes dans la polémique interconfessionnelle autant que dans une perspective iconophile, comme un argument en faveur de la visualisation des figures sacrées. Voir à ce sujet K. Corrigan, *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters* (Cambridge–New York, 1992), notamment 43–49 et 60–81.

[138] Yovhannēs Erzenkacʿi présente la femme de Pilate comme une "bonne juive" contrairement à la foule. Pour l'impact de cette distinction dans l'iconographie, voir Mathews, *Gospel Iconography,* 111–12, 231.

[139] Frasson, *Pseudo-Epiphanii Sermo,* 216, et idem, "Mistica Imperiale ed Escatologica Medievale con particolare riguardo al regno d'Armenia," *Bazmavep* 153 (1995): 375–401, et 155 (1997): 190–206. R. W. Thomson, *Movses Khorenatsi. History of the Armenians* (Cambridge, Mass., 1978), 28: la reprise du récit de Flavius Josèphe souligne l'importance internationale des rois Tigran et Artavazd dans les guerres parthes, la fondation des colonies juives en Arménie et l'origine juive des Bagratuni. Cf. R. W. Thomson, "Constantine and Trdat in Armenian Tradition," *ActaOrHung* 50 (1997): 284–89.

[140] Dagron, "Judaïser," et V. Déroche, "Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle," *TM* 11 (1991): 17–248.

[141] Ainsi le Pseudo-Sébéos reproche aux juifs d'avoir accueilli Shahen à Césarée tandis que les chrétiens prenaient la fuite ou d'avoir empêché l'armée d'Héraclius d'entrer dans la ville d'Édesse. Voir R. W. Thomson, *The Armenian History Attributed to Sebeos,* trans. with Notes by R. W. Thomson, historical commentary by J. Howard-Johnston (Liverpool, 1999), 64, 95. La mention des milliers de juifs qui érigèrent la croix (128) ne semble pas avoir dans ce contexte une fonction polémique.

[142] Ce que reflète la liturgie arménienne par l'utilisation du pain azyme.

[143] Garsoïan, "Reality and Myth," 133–34; Moïse de Khorène, *Histoire des Arméniens,* trad. annotée par A. et J.-P. Mahé (Paris, 1993), 1:12, 2:3,7,14, qui établit ce lien est suivi par les historiens postérieurs.

[144] En 1305–6 le patriarche de Constantinople demande voir des juifs et des Arméniens de la capitale: A.-M. Maffry Talbot, *The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople,* CFHB 7 (Washington, D.C., 1975), 52–53. Quelques années plus tard les juifs—reconnaissables à leurs attributs vestimentaires—figurent parmi les damnés dans le Jugement Dernier de Kariye (Der Nersessian, "Program and Iconography," 328–29). Pour d'autres cas d'expulsion de groupes ethniques étrangers, voir Jacoby, "Les Juifs de Byzance," 128.

De recherches récentes ont mis à jour des inscriptions hébraïques attestant la présence d'une communauté juive en Arménie orientale (cf. *Jerusalem Post* [9 Avril 2002]; le Professeur Michael Stone en prépare la publication qui paraîtra dans la collection *Monumenta Palaeographica Medii Aevii, Series Hebraica*). Pour la Cilicie, la documentation est insuffisante, mais l'émergence des tendances antisémites infiltrées par les Occidentaux ne serait pas étonnante dans ce milieu multiethnique. Je remercie le Professeur David Jacoby de ses suggestions à ce sujet.

Comment donc expliquer cette attitude arménienne vis-à-vis des textes prophétiques? Si l'idéologie des Croisades a pu favoriser l'iconographie prophétique dans les Bibles syriaques et dans la basilique de Bethléem,[145] la reconquête de la Terre Sainte n'est pas encore une perspective chimérique.[146] De plus, la proximité avec Jérusalem, dont le souvenir est perpétué dans la tradition liturgique nationale, est une réalité pour le royaume arménien de Cilicie. L'accomplissement de l'Ancient Testament dans le Nouveau, visualisé par ces apparitions prophétiques, d'une part, et la suppression de l'ancienne loi, suggérée surtout dans les compositions, d'autre part, justifient voire extaltent le rôle de l'Église arménienne dans ce processus. Cette dernière, autocéphale et fière de ses origines apostoliques, se trouve dans les années 1260 dans une position dynamique à côté d'un pouvoir royal consolidé par sa tutelle. Confortant les aspirations politiques nationales parmi les chrétiens du Levant, l'Église arménienne cultiverait aussi quelques espoirs missionnaires dans des échanges diplomatiques avec les Mongols. Cette configuration a sûrement conditionné l'élaboration de ce langage prophétique, visuel et textuel, à travers lequel la cour et l'Église arménienne s'approprient l'idée du Verus Israël et se revendiquent comme le peuple élu. On comprend aussi pourquoi cette iconographie particulière se développa dans des livres destinés—comme instrument de méditation ainsi que pour la liturgie—à l'usage de commanditaires appartenant aux élites religieuse et civile.[147]

Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, Paris

[145] Voir Hunt, "The Syriac Buchanan Bible," 331–69, et eadem, "Art and Colonialism: The Mosaics of the Church of the Nativity in Bethlehem (1169) and the Problem of 'Crusader' Art," *DOP* 45 (1991): 82–85. En Occident, l'élaboration du cycle prophétique des vitraux de la Sainte Chapelle reflète d'une manière éloquente cette idéologie. Cf. D. Weiss, *Art and Crusade in the Age of Saint Louis* (Cambridge, 1998), 213.

[146] A. D. Stewart, *The Armenian Kingdom and the Mamluks. War and Diplomacy during the Reigns of Het'um II (1289–1307)* (Leiden–Boston–Köln, 2001), 40.

[147] D'une manière analogue, les prophètes jouent un rôle important dans l'iconographie qui se développe à partir de la fin du XIIIe siècle dans les pays balkaniques au service des milieux dirigeant locaux; cf. Papamastorakis, *O διάκοσμος του τρούλου,* 306, 340–41.

Tableau 1. Les prophètes dans les tables des canons
Textes portés et typologie*

| Prophète<br>MS | Daniel | David | Ézéchiel | Habbacuc | Isaïe | Jean-<br>Baptiste | Jérémie | Jonas | Joël | Michée | Moïse | Osée | Zacharie |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| J251<br>(7) | fol. 9v<br>7:13<br><br>Ia | fol. 13v<br>Ps 110:1<br><br>Ia | | | fol. 10<br>7:14<br>et 53:7<br>II | | fol. 8<br>31:15<br><br>Ib | fol. 12<br>1:17<br><br>Ia | | fol. 7v<br>5:2<br><br>II | | | fol. 11v<br>9:9<br>11:13<br>II |
| J2660<br>(9) | | fol. 3v<br>Ps 110:1<br><br>II | fol. 4<br>1:26<br><br>Ic | fol. 7v<br>3:8 et 3:13<br>prière<br>Ic | fol. 1v<br>7:14<br><br>Ia | | fol. 5v<br>31:15<br><br>Ib | fol. 8<br>1:17<br><br>Ic | fol. 9v<br>2:28<br><br>Ia | fol. 2<br>5:2<br><br>Ib | | fol. 10<br>9:7<br><br>II | fol. 6<br>2:10<br><br>Ic |
| WAM<br>539<br>(4) | | | | | fol. 5v<br>7:14<br><br>Ia | | fol. 6<br>31:15<br><br>Ia | 9v<br>1:17<br><br>Ia | | | | | fol. 10<br>9:9<br><br>Ib |
| M10675<br>(8) | | 9v<br>Ps 109:1<br>Ia | | | 10<br>7:14<br>II | 16<br>Mt 3:11<br>III | fol. 12<br>31:15<br>III | fol. 15v<br>1:17<br>Ia | | fol. 11v<br>5:2<br>Ib | fol. 14<br>Ex 3:6<br>III | | fol. 13v<br>9:9<br>Iv |
| FGA**<br>3615 | | | | | p. 16<br>7:14 | | p. 17<br>23:5 | p. 24<br>1:17 | | | | | p. 25<br>12:10 |

*Les prophètes sont énumérés par ordre alphabétique. Pour les renvois scripturaires cf. la transcription des textes et leur discussion dans le texte, pp. 151–54. Les références typologiques correspondent à notre analyse, pp. 123–29.
**Cet évangile du XVIIe siècle, copie du WAM 539, est inclus à titre de comparaison.

## Annexe

## Les textes sur les rouleaux des prophètes

J251

fol. 7v, Michée (5:2), Fig. 1
եւ դ/ու բ/եդ/ղահ/եմ / երկ/իր / յուդ/այ / ոչ ի[նչ]
Et toi Bethléem, terre de Juda, en rien
fol. 8, Jérémie (31:15), Fig. 2
ձայ/ն գո/ւժե/աց / [ի հ]ռ/ամա/հաւ
Une voix de mauvaise nouvelle se fit entendre à Rama

fol. 9v, Daniel (7:13), Fig. 3
ընդ/ամպ/ս երկ/նից / իբրեւ / որդի / մարդ/ոյ գա/յր
sur les nuées des cieux comme un Fils d'homme, il avançait
fol. 10, Isaïe, Fig. 4
le rouleau se plie en trois parties
dr. (7:14): ահա / կոյս / յղա/սցէ / եւ ծն/ի
voici la Vierge concevera et enfantera
milieu (53:7): իբ/րեւ զո/չխա/ր ի սպ/անդ վար/եց/աւ
comme l'agneau fut amené à l'abattoir
g. (61:1): հո/գի տր / ի վե/ր[ա]
l'esprit du Seigneur au-dessus

fol. 11v, Zacharie, Fig. 5
dr. (9:9): ն(ոյ)ն հծ/ալ յ/էշս / ի յաւա/նակ / ի իշոյ / խորտակ[եսցէ]
Lui-même monté sur un âne, sur le petit d'une ânesse retran(chera)
g. (11:13): եւ / առի / զերե/սուն / արծ/աթին / եւ արկի
Je pris les trente sicles d'argent et (les) jetai
fol. 12, Jonas (2:1), Fig. 6
զերի/ս տիւ/ս եւ զ/երիս / գիշե/րս
Trois jours et trois nuits

fol. 13v, David (Ps 109:1), Fig. 7
ասա/ց տր / ցտր / իմ /ն/իս
Le Seigneur dit à mon Seigneur, assieds-toi

fol. 10 g. lire տ(եառ)ն au lieu de տր fol. 11v խորտակ lire խորտակ[եսցէ] au lieu de սատակ(եսցէ)

J2660

fol. 1v, Isaïe (7:14), Fig. 8
*ահա / կոյս / յղա/սցի / եւ ծն/ի*
Voici: la Vierge concevera et enfantera
fol. 2, Michée (5:2), Fig. 8
*եւ դու / բեդղ/եհեմ / երկիր / յուդա / ի քէն / իշհ[ան]*
Et toi Bethléem, terre de Juda, de toi un prince

fol. 3v, David (Ps 109:1), Fig. 9
[le rouleau déployé horizontalement est replié et lisible de deux faces]
de g. à dr: *տր / աս/աց ց/իս ո/րդի/ իմ ես*
Le Seigneur me dit: mon fils, moi
de dr. à g.: *ասա/ց տր / ցտր / իմ / նիս/տ ընդ/ [ա]ջ*
Le Seigneur dit à mon Seigneur: assieds-toi à droite
fol. 4, Ezéchiel (1:26), Fig. 10
*իբր/եւ զն/ման/ութի[ւն] որդո[յ]*
Comme la ressemblance d'un fils

fol. 5v, Jérémie (31:15), Fig. 11
*ձայն / գուժ/եաց / ի Հռ/ամ/այ*
Une voix de mauvaise nouvelle se fit entendre à Rama
fol. 6, Zacharie (9:9), Fig. 12
*ուրախ / լեր յո/յժ դ/ուստր /սիո[վնի]*
Réjouis-toi, fille de Sion

fol. 7v, Habacuc (3:13 + 3:8), Fig. 13
*ելե/ր դո/ւ ի կա/ռս ք[ո] /հեձ/ելու /թ[եան]*:
Tu t'es élancé sur tes chars du salut
fol. 8r, Jonas (2:1), Fig. 14
*զեր/իս / տիւս եւ / զեր/իս գ/իշ[երս]*
Trois jours et trois nuits

fol. 9v, Joël (2:28), Fig. 15
*հեղի/ց հոգւոյ / իմոյ / ի վերա*
De mon esprit je verserai au-dessus
fol. 10, Osée (9:7), Fig. 16
*մերձեցաւ աւր տ[եառ]ն*
Le jour du Seigneur est proche

fol. 2: lire *քէն* au lieu de *քեն*; fol. 7v: *գ/իշ* lire au lieu de *գ/իշ*

WAM 539

fol. 5v, Isaïe (7:14), Fig. 17
*ահա / կոյ/ս յղ/աց/ի եւ / ծնո[ւ]ի որ/դ/ի եւ / կ[ո]*
Voici: la Vierge concevera et enfantera
fol. 6, Jérémie (31:15), Fig. 18
*ձայ/ն գո/ւժե /աց / ի Հ/ռ/ահ/ա ո/ղ[բ]*
Une voix se fit entendre à Rama (lamentation)

fol. 9v, Jonas (2:1), Fig. 19
***երի/ս տի/ւս/եւ / եր[ի]/ս գ/ի***
Trois jours et trois nuits
fol. 10, Zacharie (9:9), Fig. 20
g.: ***ուր/ախ / լեր յոյ/ժ դ/ու/ստ/ր***
Réjouis-toi fille de Sion
dr.: ***դա / թա/գա/ւոր / քո / պր/կ[ի]/չ***
Voici ton roi et Sauveur

fol. 10 lire ***փրկիչ*** au lieu de ***պրկիչ***

M10675

fol. 9v, David (Ps 109:1), Fig. 21
***տր / ասա/ց ցի/ս որ/դի/ս իմ ցտր / ցտր իմ / Նիս/տ***
Le Seigneur me dit dit à mon Seigneur assieds-toi à (droite)
[pour lire le texte il faut tourner la page, mais c'est le début qui importe lisible facilement en position droite]
fol. 10, Isaïe (7:14), Fig. 22
[le rouleau déployé horizontalement se lit des deux côtés]:
g. (7:14): ***ահա / կոյս / յղա/սց/ի եւ / ծն/ուի / որդ/ի եւ***
Voici la Vierge concevera et enfantera
dr. (43:10; 41:8): ***ահա / մա/նու/կ իմ/գոր/ընտր[եցի]***
Voici mon enfant que j'ai élu

fol. 11v, Michée (5:2), Fig. 23
***դու / բեղ/դեհ/եմ/ տուն***
Et toi Bethléem, maison
fol. 12 Jérémie (31:1), Fig. 24
***ձայն / գուժ/եաց / ի հ***
Une voix se fit entendre

fol. 13v Zacharie (9:9), Fig. 25
***թա/գաւ/որ քո / հեծ/եալ /իշ/ոյ***
Ton roi monté sur un âne
fol. 14 Moïse (Ex 3:6), Fig. 26
***ած ա/բրեհ/ամու/ած ի/սա***
Dieu d'Abraham, Dieu d'Isa(ac)

fol. 15v, Jonas (2:1), Fig. 27
***ի փ/որ կ/էտի/ն գ/տիւ/եւ գ/ գի [շեր]***
Dans le ventre de la baleine trois jours et trois nuits
fol. 16: Jean-Baptiste (Mt 3:11), Fig. 28
***գայ / զաւ/րագոյն / քան / զիս /ով***
Vient plus fort que moi, qui

fol. 13v: cf. aux citations précédentes, mots pris dans la deuxième partie de Za 9:9, 14: ***ա/բրահ/ամու*** au lieu de ***ա/բրեհ/ամու***; fol. 10: pas de correspondance pour ***հանուկ*** (*manuk,* enfant); cf. Lc 9:35 et Mt 3:17. fol. 16: ***հզաւրագոյն*** au lieu de ***զաւրագոյն***

USAGES LITURGIQUES DES TEXTES DES ROULEAUX QUE PORTENT LES PROPHÈTES DANS LES TABLES DES CANONS

| | |
|---|---|
| Daniel 7:13 | avant le Carême + lectures catéchétiques (le thème du signe du fils de l'homme revient aussi dans le récit apocalyptique de Matthieu le mardi saint) |
| David: Ps 109:1 | le troisième jour de l'Épiphanie<br>le 15 août<br>le 25 décembre suivi du passage de Matthieu qui le cite |
| Ezéchiel 1:26 | |
| Habacuc 3:13 + 3:8 | |
| Isaïe 53:7 | avant le Carême + lectures catéchétiques<br>vendredi saint<br>le 15 août |
| Isaïe 7:14 | vigile de l'Epiphanie<br>le premier jour de l'Epiphanie dans sa reprise par Matthieu 1:23 |
| Isaïe 61:1 | jeudi saint<br>dans Lc 4:14–22 le 6 juillet, *depositio* d'Isaïe |
| Jean-Baptiste: Mt 3:11 | Épiphanie—Bénédiction des eaux |
| Jérémie 31:15 | dans Mt 2:13–23 troisième jour de l'Épiphanie |
| Joël 2:28 | troisième semaine du carême, mercredi<br>Pentecôte (dans Actes 2:1–21) |
| Jonas 1:17 | vigile pascale du début jusqu'à la fin |
| Michée 5:2 | vigile de l'Épiphanie |
| Moïse: Ex 3:6 | troisième semaine du carême, mercredi, Ex 2:23–3:15 |
| Osée 9:7 | |
| Zacharie 11:13 | le vendredi saint<br>mercredi saint |
| Zacharie 9:9 | sixième semaine du Carême<br>le dimanche des Rameaux dans sa reprise par Matthieu<br>(le dimanche des Rameaux à partir du XIIe siècle)[1] |
| Zacharie 13:6 | |
| Zacharie 13:7 | jeudi saint d'après Mc 14:27<br>jeudi saint d'après Mt 26:31 |

[1] Je dois cette information au Père Renoux.